ANABELLA DI PEGO

POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN HANNAH ARENDT

El camino desde la comprensión hacia el juicio

Editorial Biblos / Filosofía

Anabella Di Pego

Política y filosofía en Hannah Arendt

El camino desde la comprensión hacia el juicio



Una de las problemáticas fundamentales que recorre los escritos de Hannah Arendt –desde sus primeras formulaciones en torno de la comprensión, su profundización de estos motivos en relación con la narración y sus desarrollos sobre el juicio– es el desmantelamiento de la oposición tradicional entre la vida del Filósofo y la vida política o, en otras palabras, entre el espectador y el actor. A partir de la reapropiación que Arendt realiza de la comprensión en Martin Heidegger y de la narración en Walter Benjamin, este libro se propone no sólo reconstruir el camino conducente a resituar las actividades intelectuales en el seno de los asuntos humanos, sino también delimitar las características de la peculiar concepción de la Filosofía que emerge en íntima conexión con el juicio. De este modo, luego de haberse alejado deliberadamente de la Filosofía y emprendido una crítica radical de esta tradición, entendemos que hacia el Final de su vida Arendt retorna a la Filosofía para reconstruirla como una forma de pensamiento que, a través de su articulación con el juicio, resulta capaz de desafiar y desmontar la vieja hostilidad de la Filosofía hacia la política.

Anabella Di Pego

Doctora en Filosofía y magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se desempeña como investigadora del Conicet y docente de Filosofía Contemporánea en la carrera de Filosofía de esa universidad. Fue becaria doctoral del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Ha publicado numerosos trabajos en revistas nacionales e internacionales y es autora de La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt (2015).

A los dos grandes amores de mi vida,
Chacho y Camille

Agradecimientos

En el largo recorrido de los años de gestación y maduración de este libro, me resulta difícil, sin extenderme en demasía, mencionar a todas las personas e instituciones que contribuyeron a que el proyecto se concretara. Por eso me tentó la posibilidad de esgrimir un agradecimiento genérico, pero que sin lugar a dudas resultaría injusto para todos aquellos que dedicaron parte de su tiempo a escuchar, leer, comentar y criticar mis cavilaciones. Asumiendo el riesgo de incurrir en alguna omisión involuntaria, procuraré dar cuenta de las personas y de los ámbitos institucionales que hicieron posible que las ideas de este libro dieran a luz. Desde que comencé mis estudios en Filosofía, la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y, más precisamente, la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAHCE) y el Departamento de Filosofía me han brindado un espacio fructífero de formación y de intercambio. Allí se fueron tejiendo vínculos que han contribuido a cimentar las discusiones filosóficas que guiaron esta investigación.

En este contexto, quisiera agradecer especialmente a Francisco Naishtat y a Mario Presas, quienes me acompañaron durante años entablando interminables y prolíficos diálogos que me permitieron adentrarme críticamente en los espesos senderos del pensamiento alemán contemporáneo, en general, y de la fenomenología, la hermenéutica y la teoría crítica, en particular. Las reuniones del equipo de investigación dirigido por Mario Presas me ofrecieron la posibilidad de presentar y confrontar las principales tesis de este trabajo, y estoy en

deuda especialmente con Luján Ferrari, Alejandra Bertucci, Mónica Menacho y Luciana Carrera por sus comentarios y señalamientos que constituyeron un estímulo indispensable para la problematización de cuestiones como la subjetividad, el cuerpo propio, el arraigo terreno, la comprensión heideggeriana y el derrotero de la filosofía en la época moderna. La cátedra de Filosofía Contemporánea, además de ser mi ámbito de trabajo, ha sido un espacio de fecundas discusiones filosóficas que fueron insumos invaluables para mis reflexiones. Del ámbito académico platense, me resta agradecer a Pedro Karczmarczyk y a los colegas del grupo de investigación que dirige por los cordiales y entusiastas diálogos de los jueves, y al ámbito de trabajo que me brinda el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS). Asimismo, no puedo dejar de mencionar al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) sin cuyo financiamiento no me hubiese sido posible abocarme a la investigación que dio origen a este libro con la intensidad y durante el tiempo necesario requerido.

Alejándome de estas tierras y atravesando el océano Atlántico, quisiera agradecer a las instituciones y personas que me acogieron en Alemania durante una breve estadía primero (2008) y luego durante más de un año (2010-2011). Gracias al financiamiento del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), me fue posible realizar tareas de investigación en el Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft de la Freie Universität Berlin con Wolfgang Heuer, a quien agradezco por su grata recepción y por la orientación intelectual para moverme en el ámbito académico alemán. La visita al Archivo Hannah Arendt en la Oldenburg Universität me permitió acceder a materiales indispensables para la presente investigación, por lo que agradezco en particular a Christine

Harckensee y Oliver Bruns por haberme facilitado pacientemente los innumerables folios solicitados. Lo mismo debo señalar respecto de la buena disposición mostrada ante mis requerimientos en los Archivos Walter Benjamin de la Akademie der Künste de Berlín.

Volviendo al ámbito local, quiero agradecer a Paula Hunziker, Julia Smola y Claudia Bacci, con quienes compartimos no sólo la organización de las Jornadas Hannah Arendt sino también una pequeña comunidad donde no cesan de interpelarnos, resignificándose en el ínterin, las temáticas arendtianas. Agradezco asimismo a Claudia Hilb por el estímulo reflexivo de sus textos y por sus comentarios que siempre me incitan a reformular algunas cuestiones que vanamente creía saldadas. Mi agradecimiento a Yara Frateschi y a los colegas brasileños que participaron de las últimas jornadas Hannah Arendt en la Universidade Estadual de Campinas por sus señalamientos a mi intervención y por las enriquecedoras discusiones que se prolongaron durante los días en que estuvimos reunidos. Por supuesto que todas las imprecisiones y los errores que, pese a todo, subsisten son de mi exclusiva responsabilidad, debidos algunas veces a mi tozudez y otras veces a mi descuido.

En el plano personal, quisiera agradecer a Juliana Udi, Clara Ruvituso, Evangelina González y Mariana Castillo Merlo por la paciencia, el ánimo, la escucha y por esos lazos de amistad que se han forjado en el transcurso de la vida académica. Para ir finalizando, quiero agradecer a toda mi familia por ese sostén afectivo que se ha ido renovando y fortaleciendo con los años, y muy especialmente a mi mamá, Vilma Pruzzo, quien es un pilar muy importante en mi vida y siempre está a mi lado, acompañándome y compartiendo proyectos personales y académicos. A Chacho le dedico mi mayor agradecimiento por

su riguroso espíritu analítico y sus agudas lecturas, pero primordialmente por su cuota vital de humor, y por esa cotidianidad apacible y a la vez vibrante entretejida de interminables diálogos filosóficos y políticos que constituyen el acicate de mis reflexiones. Y por último, gracias a mi pequeña Camille por la inmensa felicidad con que ha colmado nuestras vidas desde su llegada y por hacer un poco más cortas mis noches pero mucho más productivas mis mañanas.

Abreviaturas de las obras de Hannah Arendt

AB	Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente (2006b)
AHC	Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 (2000b)
AJC	Hannah Arendt-Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969 (1993)
AMC	Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975 (19
AS	Der Briefwechsel. Hannah Arendt-Gershom Scholem (2010a)
CAA	El concepto de amor en San Agustín (2001c)
CH	La condición humana (2001a)
CK	Conferencias sobre la filosofía política de Kant (2003a)
DF	Diario filosófico (2006a)
DHA	De la historia a la acción (1998b)
EC	Ensayos de comprensión (2005a)
EJ	Eichmann en Jerusalén (2000a)
EJud	Escritos judíos (2009)
EPF	Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política (1996)
HTO	Hombres en tiempos de oscuridad (2001b)
KMT	Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental (2007a)
MHO	"Martín Heidegger cumple 80 años" (2008b)
OT	Los orígenes del totalitarismo (1999a)
PLC	The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress (2001d)
PP	La promesa de la política (2008a)
QC	Lo que quiero es comprender (2010a)
QP	¿Qué es la política? (1997)
RHJ	Una revisión de la historia judía y otros ensayos (2005b)
RJ	Responsabilidad y juicio (2007b)
RV	Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía (2000c)
SR	Sobre la revolución (1992b)
TO	La tradición oculta (2004)
VE	La vida del espíritu (2002a)

Las ediciones citadas se consignan en la bibliografía tomando como referencia el año que figura entre paréntesis en la lista precedente. Oportunamente se aclara cuando se sigue otra edición debido a cuestiones relativas a la traducción.

Introducción

Wenn ich überhaupt aus etwas "hervorgegangen" bin, so aus der deutschen Philosophie.

(Si en realidad "provengo de" alguna parte, es de la filosofía alemana.)

Hannah Arendt, Der Briefwechsel. Hannah Arendt-Gershom Scholem

La relación entre la filosofía y la política sin lugar a dudas se encuentra signada en Hannah Arendt (1906-1975) por los acontecimientos históricos que le tocaron vivir. Su distanciamiento voluntario y explícito de la filosofía respondió a una necesidad de implicarse directamente en las urgentes cuestiones políticas de su tiempo ante las cuales la tradición filosófica se mostraba impotente. Como judía alemana, Arendt vivió primero en el exilio parisino después de la llegada de los nazis al poder y, luego de escapar de un campo de internamiento en el sur de Francia, partió clandestinamente hacia Estados Unidos en 1940, donde se afincó hasta su muerte. Arendt se desligó de la filosofía porque no le ofrecía elementos para comprender su presente pero también porque la tradición filosófica llevaba consigo, de manera consustancial, una hostilidad hacia la política. En este contexto, Arendt emprendió una crítica radical de la tradición del pensamiento occidental, al mismo tiempo que consideraba que la expresión "filosofía política" constituía una contradicción en sus términos, por lo que rechazaba explícitamente ser llamada "filósofa" y prefería situar su actividad en el ámbito de la "teoría política".[1]

En este libro, nos proponemos volver a pensar la relación entre filosofía y política en Hannah Arendt, tomando en consideración la forma en que esta pensadora alemana entiende y lleva a cabo su propia tarea intelectual a través de la "comprensión", especialmente vinculada con el totalitarismo y que caracteriza en estrecho vínculo con la narración, como el establecimiento de relaciones entre acontecimientos donde uno se coloca como el comienzo y otro como el final de un período, época o fenómeno histórico. Consideramos que, a pesar de que en sus últimos escritos Arendt ya no se refiere a la comprensión, pueden encontrarse ciertas líneas de continuidad en su lectura del juicio estético kantiano. Procuramos así, a través del análisis de la comprensión, la narración y el juicio, esbozar una rearticulación entre filosofía y política, que resulta posible una vez que la filosofía ha sido sometida a una crítica radical y se encuentra consecuentemente en condiciones de volver a emerger transfigurada. De este modo, como Arendt misma advierte en la cita que hemos elegido como epígrafe, si bien proviene de la filosofía alemana, se aleja deliberadamente de ella para inmiscuirse en cuestiones históricas y políticas. Sin embargo, hay una tercera instancia no tematizada explícitamente por Arendt como estas primeras dos, en la que vuelve finalmente a la filosofía a través de la reapropiación del juicio kantiano. En este sentido, consideramos que el modo en que Arendt entiende el juicio habilita una vía para la reconstrucción posmetafísica de la filosofía, lo que requiere de una tarea previa de crítica de la filosofía y de desmantelamiento de la oposición con la política que la sustentaba.

De manera que nos proponemos analizar las articulaciones y desplazamientos entre la comprensión (understanding), la narración (story/storytelling) y el juicio (judgment) a lo largo de

sus escritos en función de reconsiderar la relación entre filosofía y política. Esto implica poner en relación sus tres grandes obras, comenzando por la comprensión del fenómeno totalitario en Los orígenes del totalitarismo [1951], pasando por su caracterización de la acción y la narración en La condición humana [1958], para llegar finalmente a la tematización del juicio en La vida del espíritu [1978]. Sin embargo, esta tarea trae consigo diversas dificultades. En primer lugar, en su libro sobre el totalitarismo no hay menciones explícitas a la cuestión metodológica, con excepción de unas escasas referencias en torno de la comprensión en los prólogos. En segundo lugar, si bien en su delimitación de la vida activa Arendt indaga los vínculos entre la acción y el discurso, la cuestión de la narración parece quedar supeditada al potencial fenoménico del discurso. En tercer lugar, como es sabido, Arendt falleció en el momento en que se disponía a empezar el capítulo sobre el juicio que constituye, junto con la voluntad y el pensamiento, las actividades de la denominada vida del espíritu.

De todas formas, es posible desarrollar una estrategia reconstructiva para superar estas dificultades. El libro Ensayos de comprensión [1994][2] reúne diversos trabajos escritos por Arendt desde 1930 hasta 1954 donde la cuestión de la comprensión adquiere centralidad. La concepción arendtiana de la narración esbozada en su libro sobre la vida activa resulta desarrollada con mayor amplitud en algunos ensayos reunidos en Entre el pasado y el futuro [1961, 1968][3] y en Hombres en tiempos de oscuridad [1967].[4] Para el caso del juicio, la situación es más complicada porque sólo disponemos de notas y escritos preparatorios para unas Conferencias sobre la filosofía política de Kant [1982] que dictó en 1970 en la New School for Social Research. Encontramos asimismo otros diversos escritos que abordan el juicio pero no como su tópico principal sino de

manera tangencial en relación con algunas problemáticas particulares.[5]

Así, el abordaje de la comprensión, la narración y el juicio requiere de una reconstrucción de la problemática que enlace sus principales obras con diversos ensayos y escritos dispersos. Emprendemos esta tarea poniendo en diálogo su abordaje de las actividades del espíritu con su concepción política, porque sólo en este movimiento recíproco pueden advertirse las potencialidades políticas del juicio en su inscripción en el derrotero de la comprensión y de la narración, pero también se abren nuevas perspectivas para repensar la política más allá de los estrechos márgenes de las actuales democracias. La denominada vida del espíritu no sólo se encuentra a la base de toda tarea intelectual sino que constituye un modo propio de la existencia humana, por lo que se halla enraizada en el mundo compartido manteniendo estrechos vínculos con la política. Por eso, a lo largo de este libro procuramos resituar las actividades del espíritu en relación con los estudios arendtianos sobre el totalitarismo y con sus análisis sobre la condición humana.[6]

* * *

En este contexto, nuestro trabajo presenta una tesis que se articula en dos movimientos –uno de carácter sistemático y otro histórico– a través de los cuales reconstruimos el despliegue del pensamiento de Arendt. En primer lugar, sostenemos que la problemática fundamental que recorre sus escritos, desde sus primeras formulaciones en torno de la comprensión, su profundización de estos motivos en relación con la narración y sus desarrollos en torno del juicio, es el desmantelamiento (dismantling)[7] de la oposición tradicional entre la vida del filósofo y la vida política o, en otras palabras,

entre el espectador –que desarrolla actividades vinculadas al pensamiento y al juicio–, por un lado, y el actor –que se mueve en el espacio público y político–, por otro lado. En este sentido, el abordaje de cada una de estas cuestiones –comprensión, narración y juicio– constituye asimismo un desafío al hiato que, de acuerdo con Arendt, separa desde sus orígenes a la filosofía de la política, y que las ha delimitado como actividades contrapuestas e incluso incompatibles. Si en La condición humana Arendt procura recuperar la especificidad de la política que se había visto eclipsada por el hecho de que la acción entre las actividades de la vida activa había permanecido supeditada al trabajo primero (siglos XVII-XVIII) y a la labor después (siglos XIX-XX), en La vida del espíritu se propone reconsiderar la primacía que la tradición ha otorgado al pensamiento y su escasa tematización del juicio, pero no solamente para repensar las relaciones entre ellos, sino fundamentalmente para desactivar la desvinculación tradicional de estas actividades del espíritu respecto de la vida activa y de la política.

De este modo, nos posicionamos en discusión con diversas interpretaciones de la obra de Arendt que, a pesar de provenir de orientaciones filosóficas diversas, como el comunitarismo de Ronald Beiner (1987: 35-47, 201-217; 2003: 157-270), la teoría crítica habermasiana de Albrecht Wellmer (2000: 259-280) y el pragmatismo de Richard Bernstein (1991: 253-271; 2001: 34-52), confluyen en señalar que su enfoque se encuentra atravesado por una dicotomía irreductible entre el actor y el espectador. El problema de estas perspectivas, a las que podríamos sumar el pensamiento político de Maurizio Passerin d'Entrèves (1994: 101-138),[8] reside en que al abordar las reflexiones de Arendt sobre las actividades mentales a partir de esta oposición entre el punto de vista del actor y del

espectador, no permiten advertir la radicalidad del impulso crítico de la tentativa arendtiana que procura desmontar la oposición entre el político (actor) y el filósofo (espectador), y con ello repensar a través del juicio el vínculo del pensamiento con el mundo.

En este sentido, nos situamos en proximidad con la interpretación de Jacques Taminiaux (1997: 122-123), quien concibe la obra de Arendt como una crítica a los pensadores profesionales –a saber, los filósofos– y a la forma en que éstos han entendido el pensamiento como una retirada del mundo. Sin embargo, nuestra argumentación se distancia de Taminiaux en tres cuestiones, a partir de las cuales podemos delinear el otro momento que organiza nuestro trabajo. Por un lado, sostenemos que además del proceder destructivo de Heidegger, resultará fundamental la reapropiación que Arendt lleva a cabo de la dimensión existencial de la comprensión en la filosofía heideggeriana –cuestión que no es objeto de análisis por parte de Taminiaux, quien destaca el papel confrontativo con el que Arendt se posiciona en relación con Heidegger–. Por otro lado, si bien Arendt se aleja de la filosofía primero en las décadas del 30 y del 40, para emprender después a partir de comienzos de los 50 una crítica radical de la tradición filosófica –como advierte Taminiaux–, sostenemos que posteriormente retorna a la filosofía con la tematización del juicio, pero no para restablecer la tradición, sino para reconsiderar la filosofía como una actividad no ya sólo vinculada al pensamiento sino fundamentalmente al juicio como capacidad constructiva. En este sentido, mientras que Taminiaux reconstruye la crítica arendtiana a la filosofía, aquí sostenemos que este movimiento debe ser complementado con el esclarecimiento de su pretensión de reconstrucción de la filosofía en sus últimos escritos. Finalmente, en la indagación de Taminiaux no hay

ninguna referencia a Walter Benjamin, mientras que, por nuestra parte, consideramos que resulta fundamental el entrecruzamiento entre Benjamin y Heidegger para comprender la peculiaridad de la perspectiva arendtiana.

Los intérpretes en general han abordado la reapropiación que Arendt realiza de Benjamin y de Heidegger sin ponerlos en relación entre sí. De este modo, como hemos visto, no hay mención alguna a Benjamin en el libro de Taminiaux (1997) sobre Arendt y Heidegger, mientras que Dana Villa señala en la introducción de su libro la relevancia de la aproximación que Arendt realiza entre Benjamin y Heidegger, pero después sólo menciona a Benjamin en pocas ocasiones en el cuerpo del texto (Villa, 1996: 259 y 267).[9] Por su parte, Seyla Benhabib (2000: 91-101) dedica un apartado del segundo capítulo de su libro sobre Arendt a la impronta de Benjamin en su concepción narrativa, pero sin poner esto en relación con sus análisis del capítulo siguiente (Benhabib, 2000: 102-122), de la confrontación de la ontología política de Arendt con la ontología heideggeriana.

A partir de estas consideraciones, podemos precisar el segundo movimiento de nuestra tesis, según el cual, a través de su reapropiación de la comprensión heideggeriana y de la narración benjaminiana, Arendt está reelaborando una forma particular de hermenéutica crítica que resultará de relevancia en su abordaje del juicio. Aunque Arendt no cita con frecuencia a Benjamin[10] y en un comienzo sus referencias a Heidegger se encuentren solapadas, intentaremos mostrar que ambos filósofos constituyen un pilar fundamental de su pensamiento y un hilo conductor de sus reflexiones sobre la comprensión, la narración y el juicio a lo largo de su obra. La aproximación que Arendt realiza entre Heidegger y Benjamin no se encuentra exenta de tensiones, por lo que en el

transcurso de este trabajo realizamos un análisis cuidadoso de la forma en que procede en su reapropiación, delimitando aquellos elementos que somete a crítica de sus perspectivas. Como indicador de las líneas argumentativas que seguiremos, quisiéramos adelantar someramente algunas cuestiones específicas referidas a este movimiento entre Heidegger y Benjamin.

La concepción de Arendt de la comprensión se configura desde sus inicios bajo la clave heideggeriana de que "a su modo más propio de ser [del Dasein] le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse en todo momento en un cierto estado interpretativo respecto de su ser" (Heidegger, 2005: 39, § 5). Estas raíces, que el pensamiento arendtiano hunde en el abordaje ontológico de la comprensión de Heidegger, impiden que esta actividad pueda concebirse como un retiro absoluto del mundo y hace que tampoco sea sustentable una escisión entre la perspectiva del actor y la del espectador. En este sentido, Arendt caracteriza el comprender como una actividad vital que llevamos a cabo mientras estamos vivos, cuya principal característica es su capacidad de engendrar sentido.

Sin embargo, entendemos que uno de los puntos clave en los que Arendt se distancia de Heidegger es en lo que respecta a su tratamiento de la historicidad. Por un lado, la historicidad en Ser y tiempo no remite solamente al pasado con sus posibilidades no realizadas, sino que constituye un entramado conceptual con las nociones de destino y de resolución, por lo que se inscribe fundamentalmente en la dimensión temporal del futuro. De este modo, Arendt advierte que en su primera obra "Heidegger había compartido el énfasis moderno en el futuro como la entidad temporal decisiva" (VE: 255). Frente a ello, Arendt encuentra en Benjamin una mirada al pasado, que

no se orienta hacia la proyección futura, sino que más bien se abre a la dimensión del presente, sólo desde la cual la política puede recuperar su especificidad para impugnar la tendencia de la filosofía moderna a subsumirla en la historia. La filosofía de Benjamin ofrece, así, un marco que permite pensar la primacía de la política sobre la historia. Por otro lado, entendemos que Arendt retoma la crítica de Benjamin (2005: 465, N 3, 1) a la historicidad heideggeriana, que señala su carácter eminentemente abstracto. Benjamin procura, en su lugar, contraponer una perspectiva que pueda dar cuenta no sólo del carácter ontológico de la historicidad sino también y fundamentalmente remitirla a los acontecimientos concretos que marcan una época y que constituyen las cifras de su propia inteligibilidad.

En este sentido, Arendt encuentra en Benjamin un anclaje de la comprensión en lo concreto pero que al mismo tiempo arroja una significatividad que permite situarlo en un marco de generalidad. Asimismo, si Arendt había caracterizado la comprensión como la actividad de contar un relato poniendo en relación acontecimientos pasados (EC: 389), los desarrollos de Benjamin le permiten no sólo posicionarse críticamente respecto del concepto de historicidad de Heidegger, sino también precisar su concepción de la comprensión narrativa como una forma de narración discontinua enlazada íntimamente con la experiencia. Al respecto, nos interesa especialmente el hecho de que la narración en Benjamin remite a la tradición oral, es decir que constituye una práctica social –lo que la distingue de la novela moderna–. Esto resultará fundamental, tanto para delimitar la narración arendtiana de la interpretación de Paul Ricœur (1983a, 1996a, 1996b) en torno de la "identidad narrativa", como también para situar la comprensión narrativa como una forma de interacción en el

mundo común, motivo en el que Arendt profundizará en su indagación en torno del juicio.

De este modo, el movimiento entre Heidegger y Benjamin no es una mera yuxtaposición, ni tampoco implica una disolución de los motivos benjaminianos en el marco de la filosofía de Heidegger, como sostiene Raluca Eddon (2006: 266), sino que, por el contrario, Arendt se sustenta en Benjamin para delinear algunas de las direcciones de su crítica a Heidegger, y también para profundizar su crítica de la filosofía. De ahí la relevancia del hecho de que Arendt considerara que Benjamin no era filósofo, lo que no implicaba una falencia sino, por el contrario, mostraba a su entender las potencialidades de su perspectiva para la reconstrucción de una nueva forma de entender la filosofía. Por esta razón, procedemos cronológicamente en los capítulos abordando primero la lectura arendtiana de Heidegger y después su reapropiación de Benjamin, lo que nos ofrecerá una mejor perspectiva para apreciar que los motivos benjaminianos resultan finalmente más gravitantes en la propia concepción de Arendt de la comprensión narrativa de la historia y de la política.

En este recorrido por la comprensión y la narración se esclarecen también algunas cuestiones controvertidas respecto de la interpretación de Arendt del juicio estético kantiano, por lo que procuramos poner en relación los escritos dispersos sobre el juicio con sus desarrollos precedentes en torno de la comprensión y de la narración. Al mismo tiempo, sostenemos que en la lectura del juicio estético kantiano se cifra la clave para reconsiderar el problema de la relación entre la filosofía y la política. La forma de vida filosófica es aquella que en la quietud de la soledad se aboca a la actividad del pensamiento. Arendt procede por dos vías para desmontar este modo

tradicional de concebir el pensamiento. Por un lado, sostiene que el pensamiento no requiere de la soledad (loneliness) sino de la solitud[11] (solitude), que se diferencia de la primera porque supone la compañía de uno consigo mismo; por lo que la actividad del pensamiento es en sí misma dialógica. Por otro lado, la tradición ha concebido el pensamiento no sólo retirado del mundo sino también como la más elevada de las actividades de la vida contemplativa. Arendt lleva a cabo un descentramiento del pensamiento para situarlo en relación con el juicio que, con la notable excepción de Kant, tradicionalmente ha sido apenas considerado una facultad específica.

Así, entendemos que a través de la mediación del juicio Arendt se propone reconsiderar la relación entre el pensamiento, como la actividad en solitud de la filosofía, y la política, referida al mundo compartido de los asuntos humanos. En este sentido, sostiene en diversas ocasiones que el juicio es "la más política de las facultades del espíritu" (EPF: 232; RJ: 184; VE: 215), precisamente porque se encuentra a la base también de la posibilidad de interacción en el espacio público. En tanto que actores, juzgamos, en el diálogo, la interacción y las decisiones que tomamos en el estar con otros. La dinámica misma del espacio público supone una tensión entre actor y espectador, en la medida en que actuar implica ser visto, aparecer ante otro. Sin embargo, esto no constituye una oposición, sino una tensión constitutiva, puesto que solamente tiene sentido la acción si hay espectadores –que pueden ser asimismo otros actores– y los espectadores sólo pueden ser tales en relación con los actores. La modalidad de interacción con los otros en el espacio público supone que somos al mismo tiempo actores-espectadores que, a través de la actividad de juzgar, manifestamos a los otros nuestra singularidad. Pero

también las propias actividades de pensar y de juzgar requieren del espacio público, porque es a través del examen público y de la confrontación con las posiciones de los otros como se despliegan las actividades del espíritu. De este modo, en contra de lo que usualmente se considera, Arendt advierte que es más difícil pensar que actuar bajo una tiranía. Mientras que la acción puede surgir espontáneamente sin un espacio público que la preceda, el pensar y el juzgar requieren de ese espacio como condición que les permite desplegarse. Así, una vez desmontada la oposición actor/espectador, lo que persiste es la alteridad propia del espacio público constituyente de la interacción política y de las actividades del espíritu.

Asimismo, la perspectiva del juicio estético kantiano le permite a Arendt reconsiderar la tarea de la filosofía como actividad del pensamiento en su implicancia con el juicio. La potencia del pensamiento reside en su capacidad crítico-destructiva, que socava lo establecido; sin embargo, inmerso en su misma actividad, puede perderse en la mera especulación o, cuando pretende materializarse, corre el riesgo de amenazar la pluralidad del mundo compartido, en la medida en que se orienta de acuerdo con la coherencia consigo mismo, pero sin tomar en consideración las perspectivas de los otros. Mientras que la fuerza del juicio reside en su discernimiento de lo singular a través de una mentalidad ampliada que lo mantiene asido al mundo compartido. Por eso, una comprensión narrativa de los asuntos humanos –o también una filosofía política que haya pasado por el tamiz de una reconsideración de su propia actividad de pensar– constituye una articulación entre el pensamiento y el juicio. Así, a través de la mediación del juicio que resitúa el pensamiento en el mundo, parece poder disiparse la tradicional "hostilidad"[12] del filósofo hacia la política, en la medida en que ambas formas de vida se nos

presentan en su provisionalidad, contingencia y pluralidad constitutivas.

* * *

Luego de este recorrido preliminar a través de los principales ejes argumentativos de la presente investigación, quisiéramos realizar una breve aclaración respecto de la demarcación de los conceptos de comprensión, narración y juicio. A lo largo del trabajo nos proponemos indagar en las articulaciones y los desplazamientos entre estos conceptos, para lo que delimitamos tres etapas en la obra de Arendt: una primera etapa desde comienzos de la década del 40 hasta 1954, en la que prevalece la reflexión en torno de la comprensión; una segunda etapa desde mediados de la década del 50 hasta 1963, cuando cobra primacía la narración, y una última etapa hasta su muerte en 1975, en la que adquiere relevancia la cuestión del juicio. Las dos primeras etapas se encuentran íntimamente vinculadas, y las distinguimos por razones analíticas y organizativas, porque desde sus primeros abordajes de la comprensión Arendt la define como el sentido que emerge cuando un acontecimiento ilumina su propio pasado de manera que podemos contar un relato con "un comienzo y un fin" (EC: 387).

Sin embargo, lo que se produce en los textos arendtianos entre las dos primeras etapas es un cambio de énfasis. Así, en su aproximación al estudio de Los orígenes del totalitarismo, el concepto de comprensión se va articulando y adquiere precisión después de la publicación de su libro, cuando Arendt tiene que responder a las distintas objeciones que éste suscitó.[13] En 1953, Arendt publica su ensayo "Comprensión y política" (EC: 371-394), donde esclarece su concepción de la comprensión y donde

la narración aparece como una caracterización de esta noción fundamental. Mientras que posteriormente, con sus ensayos reunidos en Entre el pasado y el futuro como transición,[14] las referencias a la comprensión se van restringiendo y en La condición humana aborda la cuestión de la narración en relación con el discurso y la acción, que cobra primacía por sí misma fundamentalmente en algunos ensayos de Hombres en tiempos de oscuridad. De manera que las dos primeras etapas en torno de la comprensión y de la narración se encuentran íntimamente vinculadas con un cambio de énfasis en la preeminencia de una o de otra, pero siempre son concebidas en interrelación.

La tercera y última etapa en la obra de Arendt se inicia a partir de 1963 cuando, después de presenciar el juicio, escribe Eichmann en Jerusalén. En su informe sobre el juicio formula la expresión "banalidad del mal", cuya explicación la llevó a indagar en la concepción del juicio en Kant. Así, en 1964 dicta en la Universidad de Chicago una primera versión de las conferencias sobre la filosofía política de Kant, posteriormente reelaboradas en las conferencias de 1970 en la New School for Social Research que se encuentran publicadas (CK). En estas conferencias Arendt se concentra en algunos textos de Kant sobre filosofía de la historia y en su noción de juicio estético en función de reconstruir su concepción política, no formulada explícitamente por el filósofo. Lo que caracteriza especialmente a esta tercera etapa es que Arendt ya no se encuentra simplemente interesada por reflexionar sobre las actividades intelectuales sino que procura esclarecer asimismo las facultades mentales que las hacen posible. Esto es precisamente lo que se propone en La vida del espíritu; sin embargo, en tanto no llegó a escribir la parte sobre el juicio, la descripción que puede hacerse de esta facultad es necesariamente

reconstructiva, y en esta tarea consideramos que situar al juicio no sólo en relación con las conferencias sino en el desarrollo más amplio de sus escritos puede resultar esclarecedor.

* * *

A continuación, quisiéramos presentar brevemente las principales contribuciones de cada uno de los capítulos que conforman el libro. En el capítulo 1 se presentan las dificultades que enfrenta Arendt en la comprensión del totalitarismo, lo que la confronta a su vez con la reflexión sobre la tarea de la historia y de las ciencias sociales. En este contexto, Arendt no sólo lleva a cabo una crítica del paradigma científico imperante hacia mediados del siglo pasado, sino que también procura pensar estas actividades dentro de un nuevo marco conceptual que desafía a ese paradigma vigente. De este modo, en discusión con las interpretaciones que sostienen que Arendt carece de método, pretendemos mostrar, no tanto que procede según un método, sino que más bien procede según pautas y criterios que obran como marcos orientadores –narración discontinua, imaginación, singularidad, sentido– y que su concepción implica un posicionamiento epistemológico singular en el que se produce un desplazamiento de los conceptos de ciencia, objetividad y causalidad, por los de comprensión, imparcialidad y cristalización. Al mismo tiempo, también delimitamos la posición arendtiana respecto de la tradición alemana de la Verstehen, en la medida en que se sitúa desde el giro ontológico de la comprensión que introduce Heidegger.

En el capítulo 2 procuramos avanzar en la caracterización de la comprensión en Arendt, en relación con la centralidad del acontecimiento, la noción de cristalización y el papel de la

imaginación. La irrupción del acontecimiento es lo que arroja luz a los sucesos pasados, de manera que es en esta actividad de poner en relación los acontecimientos unos con otros en un relato donde emerge el sentido del pasado, por lo que toda comprensión del pasado lleva consigo este ímpetu narrativo (Young-Bruehl, 1977; Benhabib, 2000). De acuerdo con Arendt, los acontecimientos no pueden ser explicados de manera causal, deductiva o teleológica, porque en ese caso su singularidad resulta impugnada en las causas, los antecedentes o los fines a los que se reducen. Por eso, recurre a la cristalización como metáfora de la contingencia (Birulés, 2006: 44) para concebir los acontecimientos en su doble movimiento de irrupción de una novedad irreductible y de inscripción histórica en ciertos elementos precedentes que, no obstante, no los determinan. Además, Arendt pone en relación la comprensión con la imaginación, lo que desde las perspectivas de la historiografía y de las ciencias sociales podía parecer inconcebible. La imaginación en tanto capacidad representativa nos permite considerar un asunto desde diversas perspectivas y, por ello, posibilita la imparcialidad, entendida como una comprensión ampliada que incorpora los diversos puntos de vista implicados y posibles.

En el capítulo 3 abordamos la relación intelectual entre Arendt y Heidegger, organizándola en tres etapas cronológicas. La primera remite a los años de estudio de Arendt durante la década del 20. En relación con esto, esperamos mostrar que los cursos de Heidegger a los que ella asistió en Marburgo resultaron decisivos en su posterior aproximación a Aristóteles, aunque esto no implica que se la pueda incorporar en la posterior rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica, entre otras cuestiones por su crítica del bios theoretikós. También, nos interesa señalar que en su tesis doctoral titulada

El concepto de amor en San Agustín puede encontrarse una crítica incipiente de la filosofía de Heidegger.

Desde mediados de la década del 40 hacia mediados del 50, transcurre la segunda etapa de la relación, que abarca dos ensayos que Arendt escribió y en los que aborda especialmente la filosofía de Heidegger. Al respecto, nos interesa destacar el movimiento en tensión en la filosofía de Heidegger que parte del estar-en-el-mundo pero que, al concebirlo ontológicamente como un estado de caída, encuentra al mismo tiempo en el replegarse del aislamiento (Vereinzelung) un poder ser sí mismo propio. Sobre este punto gira la crítica de Arendt, según la cual, a pesar del carácter revolucionario de la filosofía heideggeriana, ésta se encuentra siempre al borde de recaer en una forma de subjetivismo por la paradoja que supone la búsqueda de ser sí mismo propio. La tercera etapa se sitúa a partir de la década del 60 y se plasma en el texto que Arendt escribió y leyó en una radio de Baviera con ocasión del octogésimo cumpleaños de Martin Heidegger. En este punto, Arendt profundiza su crítica a Heidegger mostrando de qué modo su filosofía se inscribe todavía en la tradición filosófica en lo que respecta a su caracterización del pensamiento y a su modo de vida propio –la vida del filósofo– que deriva en lo que ella denomina una cierta "deformación profesional".

A partir de esta indagación en torno de la relación intelectual entre Arendt y Heidegger, en el capítulo 4 nos abocamos a la dilucidación de los elementos de la filosofía heideggeriana de los que Arendt se reapropia y de aquellos que son objeto de crítica y reconsideración. Entre los primeros elementos, encontramos la aproximación crítico-destructiva al pasado y la caracterización del modo de ser del Dasein en relación con los tres existenciales: el habla, la comprensión y la disposición afectiva. En este punto, analizamos especialmente

la dimensión existencial de la comprensión en Heidegger, en tanto consideramos que se encuentra presente en la propia perspectiva arendtiana, lo que nos permite esclarecer algunos malentendidos que han generado sus consideraciones sobre la comprensión. De este modo, la comprensión ya no es meramente una metodología determinada sino que constituye un modo originario de la existencia humana. Este carácter ontológico de la comprensión se encuentra a la base del círculo hermenéutico y de lo que posteriormente Hans-Georg Gadamer denomina la universalidad de la hermenéutica. Sin embargo, esto no debe hacernos perder de vista el posicionamiento crítico de Arendt respecto de la forma en que Heidegger entiende el espacio público en relación con el estado de caída y, fundamentalmente, en relación con su concepto de historicidad. En este punto, entendemos que Arendt recurre a Benjamin para sustentar su crítica a la orientación hacia el futuro de la historicidad heideggeriana y su carácter eminentemente abstracto.

En el capítulo 5 abordamos la mirada de Benjamin de la historia que, a diferencia de Heidegger, no se proyecta hacia el futuro, sino que procura la apertura del presente. En las reflexiones de Benjamin, Arendt encuentra un recorrido que le permite desplazarse desde la crítica de la historia –y fundamentalmente de la idea de progreso y de continuidad de la historia– hacia la primacía de la política con el presente como dimensión fundamental. De este modo, desmontar la continuidad de la historia posibilita al mismo tiempo desactivar la homogeneidad del tiempo presente y reactivar su contingencia y las posibilidades que trae consigo, lo que en las palabras de Benjamin (2002: 66) se expresa en que cada instante es "la pequeña puerta" por donde puede "entrar el Mesías". En este camino, nos detendremos con especial interés

en el análisis del tópico de la interrupción y el de la discontinuidad de la historia que, al producir un efecto de distanciamiento (Verfremdungseffekt), operan como mecanismos que habilitan una historiografía crítica.

El capítulo 6 continúa esta tarea de elucidación de la reapropiación que Arendt hace de algunos motivos fundamentales de la obra de Benjamin, pero adentrándonos ahora en su concepción de la narración. Para ello, resulta necesario examinar la tesis de Benjamin de la caída de la experiencia y de la narración, puesto que podría constituir un contrapunto imposible de sortearse al pretender vincular su posición con la de Arendt (Evers, 2005: 110). Sin embargo, presentamos una interpretación en la que, si bien reconocemos que Benjamin advierte respecto del declive de la narración –principalmente en la modalidad tradicional de la narración oral del cuento–, al mismo tiempo consideramos que se propone pensar una nueva forma de narración que supone la revolución de la actividad narrativa tal como era concebida tradicionalmente.[15] A partir del esbozo benjaminiano de esta nueva forma de narración, procedemos a caracterizar las peculiaridades de la narración en Arendt, que se estructura en torno de la discontinuidad a partir de la irrupción del acontecimiento. Sobre esta base, hacia el final de este capítulo esperamos mostrar que Arendt recrea una singular hermenéutica crítica que articula y pone en tensión la comprensión en sentido heideggeriano y la narración discontinua de cuño benjaminiano. A su vez, en este movimiento profundiza su crítica a la filosofía, pero al mismo tiempo parece encontrar una vía posible para su reconstrucción.

En el capítulo 7 nos adentramos en La condición humana para indagar en la narración en su vínculo con la subjetividad. En este contexto, proponemos polemizar con la interpretación

de Ricœur, según la cual en la obra de Arendt puede encontrarse una concepción narrativa de la identidad. En primer lugar, indagamos el peculiar carácter fragmentario de la narración en Arendt, tal como ha sido puesto de manifiesto en el capítulo precedente en relación con Benjamin. En segundo lugar, destacamos el vínculo que Arendt establece entre la identidad y el discurso, por lo que entendemos que podría concebirse una articulación que no sea necesariamente narrativa. En tercer lugar, consideramos que la identidad posee una dimensión fenoménica en Arendt, que se manifiesta en el hecho de que el "quién" se muestra y aparece ante los otros. Estas singularidades resultan a su vez esclarecidas remitiendo al abordaje de la historia de Walter Benjamin y a su noción de imagen dialéctica. Por último, si en relación con el totalitarismo Arendt había indagado en las dificultades que planteaba la comprensión de la historia; en relación con la subjetividad, realizamos un movimiento análogo indagando en los alcances y las perspectivas de la narración como forma de estructuración de la subjetividad después de ciertas experiencias cruciales del siglo XX –entre ellas, los campos de concentración y exterminio, y el tratamiento del cuerpo en las sociedades de masas–. Este camino no explorado por Arendt surge, no obstante, de profundizar en sus planteamientos, y nos permitirá dilucidar algunos de los desafíos que enfrentan los procesos de constitución de la subjetividad en el mundo contemporáneo. A su vez, ante el caso Eichmann resultará manifiesto para Arendt que el problema del siglo XX no reside sólo en el declive de la capacidad de narrar, como pensaba Benjamin, sino fundamentalmente en la incapacidad creciente de las personas para pensar y juzgar por sí mismas.

En el capítulo 8 abordamos las vicisitudes del caso Eichmann que la llevan a emprender la indagación en torno del

juicio como una facultad particular. En este contexto, analizamos dos desplazamientos que se producen en su libro sobre Eichmann en relación con su estudio sobre el totalitarismo. Por un lado, si antes había advertido respecto de los peligros de los pozos del olvido (holes of oblivion) en los que el totalitarismo pretendía arrojar a sus víctimas, en su libro sobre Eichmann sostiene que los pozos del olvido no existen. Veremos que este cambio de opinión puede entenderse en relación con la narración y con los resquicios que persisten en los campos de concentración y que obturan el completo cierre de la dominación total y del olvido generalizado. Por otro lado, mientras que en su aproximación al totalitarismo había retomado la expresión kantiana "mal radical", en ocasión del caso Eichmann acuña la expresión "banalidad del mal" que parece contraponérsele. En este contexto, abordamos los derroteros del mal en la obra de Hannah Arendt, para mostrar que gran parte de los motivos de la tesis de la banalidad del mal ya se encontraban prefigurados en Los orígenes del totalitarismo.

A su vez, sostenemos que tanto la noción del "mal radical" como la formulación de la "banalidad del mal" conducen a la cuestión del juicio. La primera porque supone la ruptura de la tradición, ante lo que nuestros patrones de juicio resultan impotentes y nos vemos impelidos a juzgar por nosotros mismos sin criterios dados con antelación. La banalidad del mal también conduce al juicio, puesto que lo que resultaba manifiesto en Eichmann, de acuerdo con Arendt, era su incapacidad para pensar y para juzgar por sí mismo. Por ello, la tesis de la banalidad del mal y la cuestión del juicio detentan, para Arendt, relevantes implicancias políticas, que resulta necesario indagar en el contexto más amplio de su crítica de la modernidad. Asimismo, sostenemos que el

planteamiento del juicio y su reconsideración a partir de éste del pensamiento la conducirán a reconciliarse con la filosofía.

En el capítulo 9 abordamos la lectura que Arendt realiza de Kant concentrándonos no sólo en el juicio estético sino en su análisis de los escritos de filosofía de la historia, puesto que de las trece conferencias que Arendt dictó en 1970, las primeras nueve se abocan a esos textos y recién a partir de la décima conferencia se dedica a la cuestión del juicio. Detenernos en la interpretación de Arendt de los escritos históricos y políticos de Kant nos permitirá esclarecer la ambivalencia que atraviesa el análisis kantiano de la Revolución Francesa en términos de la dualidad actor-espectador, puesto que la admira en tanto espectador desinteresado y al mismo tiempo nos advierte respecto de los crímenes y las injusticias que han cometidos sus actores. Nuestra tesis es que Arendt realiza una torsión de estos textos al ponerlos en relación con la tercera crítica y particularmente con el juicio estético, lo que le permite desarticular la dualidad actor-espectador, que resurge cuando desmonta el juicio teleológico del análisis de la revolución. Pero, a su vez, Arendt persiste apegada a ciertos motivos de los textos históricos, especialmente al uso público de la razón, en función de reconsiderar algunos aspectos del juicio estético kantiano. En este doble movimiento entre los textos históricos y la Crítica del Juicio se sitúa la reapropiación arendtiana de Kant y desde allí pueden cobrar sentido algunas de sus derivas inesperadas.

A partir de esta lectura del juicio estético kantiano, Arendt también emprende una crítica de la concepción tradicional del pensamiento en la filosofía como una actividad que requiere un retiro radical del mundo. Esto se encuentra a su vez a la base de la contraposición entre el modo de vida del filósofo y el modo de vida del político, que Arendt pretende desmontar,

concibiendo la actividad del juicio y del pensamiento como interrelacionadas. De esta manera, la dinámica entre la retirada del mundo y la permanencia en él, a través de las actividades del pensamiento y del juicio respectivamente, constituye el movimiento continuo que requieren tanto los actores como los pensadores, si los primeros no quieren sucumbir ante lo establecido y si los segundos no quieren cortar las amarras con la experiencia, lo que no sólo les imposibilita moverse en el mundo sino que también vuelve infructuoso su pensamiento. De acuerdo con Arendt, esto habría constituido precisamente el destino trágico de pensadores profesionales de la filosofía como Platón y Heidegger (MHO: 124). Así como los apátridas constituyen la figura política del siglo XX, los pensadores en su retirada del mundo acaban en el desarraigo, no pudiendo sentirse como en casa en el mundo, erigiéndose así ellos mismos en espejos de la impotencia de su propio pensamiento.

Por último, el abordaje del juicio le permite a Arendt reconsiderar la relación entre el pensamiento y la política, en tanto constituye una actividad que permanece en el mundo de los asuntos humanos y que, por tanto, actúa de mediadora para restablecer también el vínculo del pensamiento con el mundo. Desde esta perspectiva, volvemos una vez más a la cuestión del actor y del espectador, no para mostrar su posible articulación sino para concebirlos en su mutua implicancia cooriginaria. El pensamiento y el juicio de los actores es el único precario resguardo frente a la banalidad del mal pero, al mismo tiempo, el pensador necesita una cierta distancia del mundo aunque no una retirada total del mismo, puesto que en ese caso habrá perdido la posibilidad de orientarse en él. De este modo, entendemos que, a través de la indagación sobre el juicio, Arendt retorna a la filosofía y a la filosofía alemana de la que decía provenir en particular. Este retorno, no obstante, implica

la tarea preliminar de desmantelamiento de la metafísica y de la tradición filosófica para, a partir de esto, reconstruir una filosofía transfigurada que se sustenta en la articulación entre el pensamiento y el juicio.

1. Véase especialmente la entrevista que Günther Gaus le realiza en 1964, publicada al año siguiente bajo el título "¿Qué queda? Queda la lengua materna" (EC: 17-18).

2. Véanse especialmente los siguientes trabajos (EC): "Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)", "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión", "Una réplica a Eric Voegelin" y "Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración".

3. La primera edición de este libro (EPF) en 1961 contenía sólo seis ensayos, y en 1968 fue reeditado en una versión ampliada incorporando los ensayos "Verdad y política" y "La conquista del espacio y la estatura del hombre". Los trabajos que se encuentran íntimamente vinculados con la narración son en particular los siguientes: "Prefacio: la brecha entre pasado y futuro", "La tradición y la época moderna" y "El concepto de historia antiguo y moderno".

4. Referidos al tema de la narración véanse, en ese libro (HTO), "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing", "Isak Dinesen 1885-1963" y "Walter Benjamin: 1892-1940".

5. Al respecto, véase el "Post scriptum" de la La vida del espíritu (VE), y también Responsabilidad y juicio (RJ), Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal (EJ) y el intercambio epistolar de Arendt con Scholem de reciente publicación en Alemania (AS).

6. Aunque no podemos detenernos en estas páginas en un análisis pormenorizado de la concepción política de Hannah

Arendt, esbozamos cuando resulta necesario sus principales lineamientos teóricos y remitimos al respecto a nuestro libro La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt (Di Pego, 2015a).

7. Véase VE: 231.

8. Aunque Passerin d'Entrèves (1994: 132) comparte con Beiner que hay dos concepciones del juicio en la obra de Arendt, una relativa al actor y la otra al espectador, después advierte que esta oposición no es tan tajante como pretende Beiner. Sin embargo, esta distinción sigue operando en su interpretación que, en consecuencia, no puede advertir que Arendt pretende subvertir las oposiciones tradicionales de la filosofía que situaban el pensamiento fuera del mundo.

9. En la página 259, Villa menciona una vez a Benjamin en relación con la discontinuidad de la historia, mientras que en la página 267 menciona en tres ocasiones a Benjamin, y advierte que la perspectiva de la historia en Arendt se encuentra más estrechamente vinculada con la "historia fragmentaria" de Benjamin que con la Seinsgeschichte de Heidegger, pero sin desarrollar esta cuestión en mayor profundidad.

10. Así, por ejemplo, en Los orígenes del totalitarismo, publicado en 1951, Arendt cita a Benjamin sólo en dos ocasiones: una vez en referencia a París como la capital del siglo XIX y otra vez en relación con el ángel de la historia y la crítica del progreso (véase respectivamente OT: 132 y 203). Después no encontramos referencias a Benjamin en los textos de Arendt publicados en vida, ni en La condición humana, ni en Entre el pasado y el futuro, ni en Sobre la revolución, por mencionar algunos de sus libros más relevantes donde aborda la cuestión de la narración y de la historia, mientras que en la publicación póstuma de La vida del espíritu encontramos una mención a Benjamin en relación con Heidegger, puesto que

sostiene que ambos filósofos todavía se encuentran vinculados con una concepción de la verdad como visión (VE: 145). Sin embargo, como veremos, resulta sumamente relevante el hecho de que en 1957 Arendt publica en Alemania Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart: Vier Essays, con la dedicatoria "Dem Andenken Walter Benjamins" ("A la memoria de Walter Benjamin"). Posteriormente Arendt incorpora estos cuatro ensayos a la edición en inglés de 1961 de Between Past and Future y le dedica este libro a su esposo Heinrich Blücher. Véase al respecto QC: 242.

11. Arendt distingue entre solitude, loneliness e isolation, que han sido traducidos por solitud, soledad y aislamiento respectivamente. La palabra "solitud" se encuentra en el Diccionario de la Real Academia (23ª ed.), donde es definida como "carencia de compañía"; sin embargo, Arendt considera que la solitud implica estar en compañía con uno mismo en el diálogo del pensamiento. Por eso, tal vez, se podría traducir por soliloquio, aunque adquiriría un matiz técnico que la palabra en inglés claramente no tiene.

12. "Hay una suerte de hostilidad a toda la política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una excepción. Esta hostilidad es de extraordinaria importancia en todo este problema, pues no se trata de una cuestión personal. Está en la esencia misma de la cosa" (EC: 18).

13. Nos referimos específicamente a su texto de 1953 titulado "Una réplica a Eric Voegelin" (EC: 483-492).

14. Aunque la primera edición de Entre el pasado y el futuro que contenía seis ensayos fue publicada en 1961, Arendt publicó previamente desde 1954 diversos artículos que, con modificaciones y ampliaciones, conformaron posteriormente el libro. Así, por ejemplo, en 1954 publica en Partisan Review (21/1, 53-75) "Tradition and the Modern Age", en 1956 "¿Was

ist Autorität?" en Der Monat (8/89, 29-44) y en 1957 publica en Alemania el libro Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart: Vier Essays, que contiene cuatro de los seis ensayos que conformarán la primera edición de Between Past and Future de 1961. Respecto de la reconstrucción cronológica de los escritos de Arendt, véase la bibliografía elaborada por Ursula Ludz en Arendt (2005b: 257-337), Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk y la ya mencionada traducción al castellano (QC: 219-284).

15. En nuestro proyecto de investigación denominado "Walter Benjamin: el regreso del narrador" procuramos precisamente desarrollar en profundidad esta hipótesis de lectura, según la cual a pesar de proclamar el fin de la tradición oral de la narración, Benjamin procura al mismo tiempo delinear una nueva forma de narración. Así lo expresa en sus "Borradores sobre novela y narración" donde habla del "nuevo narrador" (Benjamin, 2008: 135), pero también en su ensayo "Sobre algunos temas en Baudelaire" de 1939, cuando analiza la obra de Marcel Proust para mostrar "cuáles fueron las operaciones necesarias para restaurar, en el presente, la figura del narrador" (Benjamin, 2012: 190). Esta nueva modalidad de la narración implica una crítica radical de las formas convencionales de narración y por tanto una revolución de la "forma" narrativa misma a través de recursos como la citación y el montaje, que evitan la clausura del sentido por medio de la interrupción. A partir de esto, nos proponemos mostrar que la narración constituye un fundamento epistemológico invisibilizado del Libro de los pasajes y que constituye la respuesta de Benjamin al desafío que implicaba la revolución de la forma narrativa. En este sentido, Benjamin (2008: 132) había afirmado en sus anotaciones de 1936 que "el narrar – todavía perdurará. Pero no en su forma «eterna», en la secreta,

magnífica calidez, sino en «formas» descaradas, atrevidas, de las que aún no sabemos nada". Esas formas son las que pretende desplegar en su proyecto del Libro de los pasajes, para dar lugar a una renovación transfigurada de la narración. Véase al respecto nuestro trabajo "La ambivalencia de la narración en Walter Benjamin" (Di Pego, 2015b).

Capítulo 1
Las dificultades de la comprensión[1]

1. La comprensión frente al totalitarismo

Las dificultades de la comprensión sólo pueden ser entendidas en la obra de Hannah Arendt en su íntima vinculación con el desafío que representa el estudio del fenómeno totalitario.[2] A pesar de que Arendt manifestó un abierto desinterés por las cuestiones metodológicas, se vio impelida a dar cuenta de ellas a partir de las críticas y las objeciones que suscitó la publicación de su libro Los orígenes del totalitarismo [1951]. Así, en 1953 escribe "Una réplica a Eric Voegelin" en respuesta a la reseña crítica que él había publicado sobre su libro y posteriormente ese mismo año publica el artículo "Comprensión y política",[3] donde se aboca más extensamente a esclarecer su concepción de la comprensión. Posteriormente, a comienzos de los años 60, Arendt realiza una nueva elucidación de su manera de comprender el abordaje de la historia y la política en los ensayos que conforman Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política [1961], y particularmente en el prefacio "La brecha entre el pasado y el futuro". En este capítulo y el sucesivo nos concentramos en estos dos agrupamientos de textos, cuya publicación se encuentra separada entre sí por el transcurso de ocho años, para adentrarnos en el análisis de la comprensión y de sus vínculos con la narración y con el juicio.

Aunque en estos textos Arendt no lleva a cabo una reflexión sistemática sobre la metodología de investigación que utiliza, diversos intérpretes (Vollrath, 1977; Althaus, 2000; Sánchez Muñoz, 2003) encuentran allí indicios que les permiten reconstruir "su método de pensamiento político" (Vollrath, 1977: 161; nuestra traducción). Asimismo, las reservas y los cuestionamientos respecto de los procedimientos metodológicos de Arendt se pusieron de manifiesto en los años siguientes a la publicación de su libro sobre el totalitarismo y se profundizaron posteriormente con la aparición de su libro Sobre la revolución [1963].[4] En este contexto, algunos historiadores y politólogos llegaron incluso a denunciar la carencia absoluta de método y el carácter "metafísico" del pensamiento de Arendt (Hobsbwam, 1965; Berlin, en Jahanbegloo, 2009).[5]

Nuestra hipótesis de trabajo se sitúa entre estas dos líneas interpretativas: por un lado, procuramos mostrar que estos últimos posicionamientos se sustentan en ciertos equívocos respecto de conceptos como "ciencia", "objetividad", "causalidad", que son objeto de profundas críticas por parte de Arendt. Por ello, resulta necesario hacer a un lado estos conceptos y pensar la historia en una nueva trama conceptual articulada en torno de nociones como "comprensión", "imparcialidad", "cristalización", por mencionar sólo algunas de las más relevantes. De este modo, se despejarán las objeciones que señalan que Arendt carece de método y que su pensamiento procede por asociaciones arbitrarias, antes bien resultará manifiesto que se estructura en torno de una concepción epistemológica no convencional, en la que confluyen elementos de una fenomenología-hermenéutica de cariz heideggeriana, junto con una perspectiva crítico-fragmentaria proveniente del legado benjaminiano. Sin embargo, por otro lado, tampoco queremos sustentar que puede

encontrarse en Arendt una "metodología" particular (Sánchez Muñoz, 2003: 5), sino más bien ciertas pautas y criterios, sometidos a continua revisión,[6] que obran como marcos orientadores en la tarea del "pensar sin barandillas" (Denken ohne Geländer) a la que nos ha arrojado la ruptura de la tradición provocada por el totalitarismo.

A partir de esta peculiar conjunción signada por el impacto de las fábricas de la muerte que constituyen "la experiencia básica" del siglo XX (EC: 248), el enfoque de Arendt adquiere rasgos distintivos que no permiten simplemente subsumirla en las tradiciones filosóficas imperantes, aun cuando resulta manifiesta la reapropiación de ciertos motivos filosóficos que es preciso dilucidar. En este y en el próximo capítulo, procuramos profundizar en las peculiaridades de la concepción de Arendt de la comprensión, y en los dos capítulos sucesivos avanzamos más allá de la discusión metodológica para indagar en la dimensión existencial que detenta la comprensión, también como producto del legado de Heidegger, y cuyas implicancias no han sido suficientemente analizadas.

Las dificultades de la comprensión surgen en toda aproximación al estudio del pasado, pero sin lugar a dudas, en confrontación con el fenómeno totalitario, sus consecuencias se vuelven ineludibles y ponen en cuestión los fundamentos mismos no sólo de la historiografía sino del mundo mismo en el que fueron posibles los campos de concentración y exterminio. A continuación abordaremos tres grandes problemáticas que se encuentran a la base de los desarrollos de Arendt y que aun con variaciones atraviesan toda su obra, y por tanto, nos servirán como hilo conductor para la lectura de las articulaciones y las reelaboraciones en torno de los desafíos de la comprensión, de la narración y del juicio. La primera problemática remite al impulso conservacionista de la historia

frente a los horrores del pasado (apartado 2); la segunda, al papel de la causalidad en la explicación histórica (apartado 3), y la tercera, a la insuficiencia de las herramientas conceptuales de la historia debido a la ruptura de la tradición que implica el totalitarismo (apartado 4). A partir de esto, comenzaremos a esbozar la peculiar hermenéutica crítico-fragmentaria que se despliega y en la que se sustenta el abordaje arendtiano (apartado 5).

2. Historia y conservación

La historiografía[7] desde sus inicios se funda en el impulso de conservar las acciones pasadas de los hombres para salvarlas del olvido. Esto implica adoptar un posicionamiento a favor de algo que ocurrió y que es concebido como digno de ser preservado. Por eso, hacer historia constituye un acto de recordar, que frecuentemente también supone la voluntad de resguardar lo que ha acaecido. Así, frente a la futilidad de las acciones humanas, la historia se presentaba entre los griegos como aquello que permitía asegurar su preservación para la posteridad.[8] Esta pretensión, que parecía constituir la razón de ser de la historia, ya no puede sustentarse en nuestros días, especialmente cuando nos vemos confrontados con acontecimientos cuyo horror no queremos en absoluto preservar.[9] Por ello, cuando emprende el estudio del totalitarismo Arendt confiesa que se encuentra ante el problema de "cómo escribir históricamente acerca de algo, el totalitarismo, que yo no quería conservar, sino que, al contrario, me sentía comprometida en destruir. Mi forma de solucionar el problema ha dado lugar al reproche de que el libro estaba falto de unidad" ("Una réplica a Eric Voegelin", EC: 484).

La discontinuidad narrativa se presenta como una forma de resguardarnos del riesgo de reificación del pasado (Honneth, 2007: 38),[10] al ponernos de manifiesto que el pasado no es un encadenamiento cerrado que sigue su curso indefectiblemente, sino que discurre en el ámbito de los asuntos humanos signado

por la contingencia y donde cabe siempre recordar que lo que sucedió podría haber sido de otra manera. El libro de Arendt sobre el totalitarismo consta de tres partes: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo respectivamente. Las dos primeras partes constituyen un análisis de los elementos de la época moderna, y especialmente del siglo XIX, vinculados con el antisemitismo y el imperialismo que de alguna manera sentaron las bases que hicieron posible la configuración del totalitarismo en el siglo siguiente. Sin embargo, no hay unidad entre las tres partes, porque el análisis del fenómeno totalitario no puede reducirse a los elementos que lo precedieron. El totalitarismo, abordado en la tercera parte del libro, no es un efecto, un mero producto deducible de precedentes, sino que detenta una singularidad que lo vuelve irreductible a los elementos que lo configuran. La falta deliberada de articulación de la narración nos recuerda que no hay fatalidad ni proceso histórico cuyo desenlace pueda explicar el devenir de la historia, y nos impele a afrontar el estudio de un acontecimiento sin olvidar la contingencia y la singularidad que lo atraviesan. De este modo, la discontinuidad narrativa lleva consigo una crítica del progreso y de todo determinismo que pretenda clausurar la indeterminación propia de la historia en tanto ámbito de interacción.[11]

De manera que, aunque no es posible erradicar el riesgo de preservar y de reificar el pasado, cuando emprendemos su estudio, Arendt considera que es posible al menos mitigarlo si, en lugar de abordarlo como un desarrollo acabado y continuo, rescatamos sus interrupciones y sus discontinuidades, mostrando las corrientes que efectivamente condujeron a la configuración de un fenómeno, pero que también podrían haber deparado otros derroteros. Una narración articulada del pasado reviste a los hechos históricos de una necesidad que encubre la

contingencia propia de las acciones humanas. En este sentido, la comprensión a través de la discontinuidad puede resguardar el carácter contingente e irreductible del pasado y, al mismo tiempo, penetrar en las corrientes dominantes que, con todo, no conducen a un progreso ni a un fatalismo automático.[12] Así, la comprensión constituye un precario equilibrio entre la captación de la maleabilidad de las acciones humanas en el pasado y su posterior confluencia en un fenómeno determinado. Advertir las interrupciones del pasado y su carácter potencialmente contingente nos previene de la reificación involuntaria del pasado que queremos comprender.

De este modo, la discontinuidad se torna un precepto central en el abordaje del pasado, que le otorga una connotación peculiar al enfoque narrativo de Arendt. Toda narración implica una continuidad y, sin embargo, para no constituirse en una mera preservación del pasado, tiene que permitir recuperar la discontinuidad y la irrupción de lo inesperado en las acciones pasadas. Esta es la apuesta que Arendt emprende siguiendo a Benjamin,[13] y que Benhabib (2000: 94) caracteriza como una narración fragmentaria (fragmentary historiography o storytelling). Aquí sólo queríamos señalar la dificultad que implica contrarrestar el impulso de la historia hacia la preservación y la salida que Arendt encuentra en un modo de narración, estructurada no sólo en torno de un comienzo y de un fin, sino fundamentalmente en relación con el acontecimiento y su carácter disruptivo. Esta forma de narración inclina la balanza por la discontinuidad frente a la continuidad, por la destrucción frente a la conservación y por la fragmentación frente a la unidad, y pese a ello pretende seguir siendo un modo narrativo de comprensión que no se disuelve en la mera discontinuidad, destrucción y fragmentación. Retomamos estas cuestiones para

desarrollarlas en profundidad en los capítulos 5, 6 y 7, mientras que en el próximo capítulo tratamos de dilucidar cómo Arendt emprende este desafío con una red conceptual que no resulta usual en el ámbito historiográfico.

3. Historia y causalidad

La actividad histórica pretende, a través de procedimientos "científicos", sea de carácter deductivo o de explicaciones causales, obtener resultados definitivos. Así, la historia que es el producto contingente y efímero de las interacciones entre los hombres es concebida como resultado de procesos que los trascienden. Parece haber, entonces, una tensión irreductible entre el hacer historia y su pretensión de fijar el pasado, por una parte, y el curso ineludiblemente imprevisible y mutable de los asuntos humanos, por otra. Es como si, al hacer historia, se violentara el carácter contingente constitutivo de las acciones humanas, para presentarlas como consecuencias necesarias que se deducen de premisas verdaderas o que se explican exhaustivamente en relación con causas que las originan; mientras que el primero es el procedimiento predominante en las denominadas "filosofías de la historia",[14] el segundo impera en las explicaciones historiográficas de corte funcionalista y estructuralista. La historiografía pretende así explicar acontecimientos relacionándolos con otros precedentes, a través de vínculos causales o deductivos, con lo que parece poder revestirse de una necesidad científica, pero a costas de negar el carácter propio de las acciones humanas que la constituyen. De modo que, según Arendt, las explicaciones causales, deductivas y también las teleológicas presentan la historia como un producto inevitable de un encadenamiento de sucesos

precedentes, clausurando de este modo lo inesperado, lo contingente y la inestabilidad de las acciones pasadas.

Sin embargo, esta crítica de Arendt no debe ser entendida como una negación de la pretensión de la historia de constituir una forma de conocimiento, como lo entiende Annette Vowinckel (2001: 5), sino que más bien tiene por finalidad la impugnación del modelo científico dominante de las ciencias naturales, que hasta entrado el siglo XX seguía obrando como marco de referencia para la historia y para las ciencias sociales en general. Arendt se muestra así profundamente crítica de los intentos de "concebir una «ciencia de la sociedad» como disciplina omniabarcadora, «suma total de las llamadas ciencias históricas y filosóficas» que compartiría los mismos patrones científicos de la ciencia natural y procedería de acuerdo con ellos" (EC: 456). De este modo, la argumentación arendtiana procede de manera aristotélica procurando delimitar la especificidad del objeto de la historia para, a partir de ello, dilucidar el abordaje metodológico apropiado.

En diversas obras, Aristóteles distingue entre el conocimiento teórico, el práctico y el productivo de acuerdo con el tipo de entidades de que se ocupan, las finalidades que los rigen y los métodos adecuados para su estudio.[15] Esta distinción es relevante porque otorga el estatus de conocimiento legítimo al ámbito de los saberes prácticos (ética y política) y productivos (de carácter técnico), en contraposición con uno de los rasgos predominantes de la ciencia moderna, que ha sido "el admitir como «ciencia» o conocimiento científico sólo a aquel que respondía a una actitud teórica, esto es, cuya finalidad era la adquisición de un mero saber desinteresado. «Teoría» se ha tornado, en consecuencia, sinónimo de «conocimiento sistemático», con lo que la distinción aristotélica entre los tres tipos de ciencia pasó

completamente al olvido" (Guariglia, 1992: 52). En este contexto, cabe destacar la tentativa arendtiana que hacia mediados del siglo pasado, desafiando las tendencias cientificistas, procura recuperar la especificidad ontológica y metodológica de las ciencias históricas y sociales.

Arendt se apropia de este modo del precepto aristotélico, según el cual cada conocimiento debe proceder de acuerdo con un método adecuado a su objeto de estudio, puesto que "es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto; evidentemente tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico" (Ética a Nicómaco, I 3, 1094b). En este sentido, un avance de los métodos científicos propios de las ciencias exactas y naturales no sólo no significa un mejor conocimiento de los asuntos humanos sino que incluso resulta contraproducente si se erigen como modelo, puesto que obturan el desarrollo de una aproximación apropiada a las acciones humanas que constituyen el objeto de estudio de la historia y de la política. De este modo, el hecho de que no se haya considerado debidamente la especificidad de este abordaje parece explicar, según Arendt, la situación crítica de las ciencias sociales hacia mediados del siglo pasado:

Mientras nuestros patrones de precisión científica no han dejado de crecer y hoy son más altos que nunca antes, nuestros patrones y criterios de verdadera comprensión parecen no haber dejado de declinar. Con la introducción en las ciencias sociales de categorías de valoración completamente extrañas y frecuentemente absurdas, los patrones y criterios de comprensión están más bajos que nunca. La precisión científica no tolera ninguna comprensión que vaya más allá de los

estrechos límites de la escueta facticidad, y por esta arrogancia ha pagado un precio alto, ya que las salvajes supersticiones del siglo XX, revestidas de un cientificismo embaucador, empezaron a suplir sus deficiencias. Hoy la necesidad de comprender ha crecido hasta hacerse desesperada, y da al traste con las pautas no sólo de la comprensión sino de la pura precisión científica, así como de la honestidad intelectual. (EC: 408)

La situación de las ciencias sociales y su incapacidad de penetrar en las implicancias de las fábricas de la muerte requiere de una revisión del marco categorial de la comprensión. Aunque esto implica reconocer que la historia, junto con las ciencias sociales, se inscribe en la tradición de la Verstehen alemana, Arendt se encarga de destacar las diferencias que separan los inicios de esta tradición desde Schleiermacher hasta Dilthey respecto de Heidegger y de la corriente existencialista. En este sentido, disentimos con Daniel Mundo (2003: 107-115) cuando enfatiza los vínculos entre la concepción de Arendt y los desarrollos de Dilthey, obviando mencionar las críticas que la propia Arendt esgrime en "Dilthey como historiador y como filósofo" (EC: 171-174).[16] Allí Arendt se distancia de la noción de nacherleben (revivir) que Dilthey utiliza para dar cuenta de cómo es posible comprender las vivencias objetivadas que conforman la historia, al tiempo que objeta la "actitud de algún modo parasitaria hacia la vida que hace que las reflexiones generales de Dilthey sobre la historia resulten tan marcadamente características del espíritu del siglo diecinueve" (EC: 172). A partir de esto, según Arendt, es posible entender que Dilthey "viese en el artista al tipo más elevado de hombre" puesto que es capaz de expresar sus vivencias, mientras que el de historiador se volvería un oficio

alternativo para aquellos que, no dotados de ese talento, al menos pueden consagrarse a "descifrar «expresiones», haciéndose así partícipes de la experiencia de los otros" (EC: 172). De este modo, se observa en Dilthey el legado de la adoración romántica del genio, que ya no consiste tanto en la tradicional exaltación de las capacidades creativas del artista, sino más bien en concebir al artista como el "sujeto" portador de vivencias y experiencias que constituyen el rasgo distinto del arte. El artista es subjectum en el sentido de lo que subyace en la tradición metafísica del hypokeimenon, pero también entendido como sujeción (Foucault, 1988: 231), aunque sujeción no a otros hombres sino a la manifestación de tendencias que lo sobrepasan y subsumen en su desenvolvimiento.

Los señalamientos precedentes muestran los reparos de Arendt respecto de la aproximación de Dilthey a la comprensión de la historia. No podemos ocuparnos aquí de analizar en detenimiento la sustentabilidad de las críticas de Arendt, sino que sólo nos interesa destacar su explícito distanciamiento de Dilthey y poner esto en relación con su aproximación a la comprensión a partir del giro ontológico que Heidegger le imprime, cuestión sobre la que nos detendremos en el capítulo 4. En ese sentido, no resulta casual que Arendt escriba en 1951 en sus notas preparatorias para un seminario sobre Jaspers y Heidegger: "Dasein (being-here) is a being which, in its very Being, establishes a relationship of understanding with this Being"[17] (PLC: 024229; nuestro subrayado).[18] Lo que le interesa especialmente a Arendt es esta dimensión ontológica que hace de la comprensión algo inherente a la forma propia de ser del hombre y que coloca esta problemática más allá de la discusión metodológica. También su reapropiación de Aristóteles, como veremos en el capítulo 3, se encuentra mediada por el giro ontológico que Heidegger

introduce en la filosofía práctica aristotélica. Desde este marco, Arendt se propone repensar la cuestión de la comprensión y sus dificultades frente al totalitarismo.

Esta primera delimitación sitúa la historia en el ámbito de la comprensión, diferenciándola de los enfoques que, revestidos de pretensión científica, abordan la historia con marcos conceptuales y criterios de precisión que no sólo le resultan ajenos sino que, al mismo tiempo, obturan el esclarecimiento de su singularidad. Sin embargo, esto no implica que Arendt esté reeditando el tradicional dilema entre explicación y comprensión de principios del siglo XX,[19] sino que más bien a partir del giro heideggeriano, como veremos, Arendt está sentando las bases de lo que con posterioridad se denominará la "universalidad del problema hermenéutico" (Gadamer, 1992: 213). Al respecto, citamos en extenso un párrafo del ensayo "Religión y política" [1953] que resulta particularmente esclarecedor:

La ciencia de la sociedad debe su origen a la ambición por fundar una "ciencia positiva de la Historia" que pudiera equipararse a la ciencia positiva de la naturaleza. Por este origen derivativo, no es sino natural que la "ciencia positiva de la Historia" haya ido siempre un paso por detrás de la ciencia de la naturaleza que era su gran modelo. Así, los científicos naturales saben hoy lo que los científicos sociales no han descubierto aún, a saber: que casi cualquier hipótesis con la que se acerquen a la naturaleza funcionará de un modo u otro y arrojará resultados positivos; la maleabilidad de los hechos observados parece ser tan grande que ellos siempre darán al hombre la respuesta que espera. Ocurre como si en el momento en que el hombre plantea una pregunta a la naturaleza todo se aprestara a reordenarse de acuerdo con su pregunta. Llegará el

día en que los científicos sociales descubrirán, para su consternación, que esto mismo es incluso más verdadero en su propio campo, que en él no hay nada que no pueda ser probado y muy poco que pueda ser refutado; la Historia se ordena tan adecuada y consistentemente bajo la categoría de "desafío-y-respuesta" o de acuerdo con "tipos ideales", como lo hace bajo la categoría de luchas de clases. (EC: 457-458; nuestro subrayado)

La "maleabilidad de los hechos observados" se debe precisamente a la mediación interpretativa que subyace y constituye los hechos mismos. En este sentido, las ciencias naturales y sociales no pueden ser concebidas simplemente de manera contrapuesta dados sus objetos y metodologías diversas e irreductibles –como suele darse por entendido en el debate explicación-comprensión–, sino que incluso es preciso advertir que comparten un suelo común, que es la base hermenéutica constitutiva de los hechos que son objeto de estudio.

La física, hoy lo sabemos, investiga lo que existe de un modo tan centrado en el hombre como el que usa la investigación histórica. Por tanto, la antigua disputa entre la "subjetividad" de la historiografía y la "objetividad" de la física ha perdido buena parte de su importancia. (EPF: 57)

Asimismo, Arendt advierte que esta maleabilidad interpretativa resulta un hecho "incluso más verdadero" para las ciencias sociales, y esto debe entenderse en el sentido de que se encuentran sujetas a una "doble hermenéutica", según la expresión acuñada en 1967 por Anthony Giddens (1987: 165-166).[20] Según Arendt, la comprensión de la historia y de las ciencias sociales se basa en la comprensión previa y no

articulada del sentido común. De esta manera, el proceso de comprensión implica una doble interpretación, la de los propios actores –que da forma al sentido común– y la que a partir de ella es reelaborada desde la historiografía y las ciencias sociales. En este sentido, si bien la interpretación se encuentra a la base de la constitución tanto de los objetos de las ciencias naturales como de las sociales, la especificidad de estas últimas radica en que se sustentan a su vez sobre las interpretaciones del sentido común. En el capítulo 4 retomamos esta cuestión en relación con el denominado círculo hermenéutico.

En este doble movimiento que pone de manifiesto la base interpretativa que sustenta a las ciencias naturales, a la vez que critica el papel que han desempeñado como modelo de las ciencias sociales, debe entenderse el vínculo que Arendt establece entre el incremento de la precisión científica y el declive de nuestra capacidad de comprensión. La noción de causalidad constituye un caso paradigmático que permite apreciar los inconvenientes que se generan cuando se aplican categorías "científicas" a la historia, puesto que éstas, al no adecuarse a su objeto de estudio, obturan la posibilidad de captar sus características propias.

> Quienquiera que en las ciencias históricas crea honestamente en la causalidad, está de hecho negando la materia de su propia ciencia [...] En un marco de categorías preconcebidas, la más tosca de las cuales es la de causalidad, nunca pueden suceder acontecimientos en el sentido de algo irrevocablemente nuevo. (EC: 388)

A la luz de esta cita, parece difícil de sostener la afirmación de Vowinckel (2001: 107) de que Arendt no rechaza la explicación histórica causal –que según la autora utilizaría en

su análisis del totalitarismo–[21] sino solamente el determinismo histórico. Arendt sostiene enfáticamente que "la causalidad [...] es una categoría enteramente extraña y falseadora en las ciencias históricas" (EC: 386), por lo que parecen no quedar dudas de su rechazo de las explicaciones causales en la historia. Así lo entiende también Dana Villa (1999: 181): "She was extremely skeptical of all causal explanation of totalitarianism, explanations which isolated one or several determining factors the allegedly «produced» totalitarianism".[22]

La comprensión no constituye un proceso de deducción o explicación causal, porque no produce resultados definitivos sino que tiene por objeto la generación de sentido. Asimismo, comprender un fenómeno no implica reducirlo a un cúmulo de factores previos de los cuales pueda deducirse, sino mostrar su singularidad en relación con otros acontecimientos. A diferencia de las ciencias naturales que se ocupan de eventos recurrentes, los cuales ofrecen un marco apropiado para la explicación causal, la comprensión histórica trata de las acciones humanas y éstas son acontecimientos irrepetibles. Pretender explicar causalmente una acción es negar su carácter contingente y singular, disolviéndolo en causas o premisas que pueden delimitarse exhaustivamente. Al respecto, sostiene Arendt en su ensayo "Comprensión y política":

No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre de cualquier conjunto de "causas" pasadas que podamos asignarle (baste pensar en la grotesca disparidad entre "causa" y "efecto" en un acontecimiento como la Primera Guerra Mundial), sino que el pasado mismo sólo viene a existir con el acontecimiento mismo. Sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido, podemos nosotros intentar trazar su historia hacia

atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste. (EC: 386-387)

Si el acontecimiento no puede deducirse ni es un efecto de su pasado, cabe preguntarse qué tipo de relación se establece entre ellos. Arendt propone la metáfora de la cristalización que le permitiría establecer un vínculo entre el acontecimiento y su pasado, pero al mismo tiempo preservar la contingencia que los caracteriza. La noción de acontecimiento ocupa un lugar fundamental en la concepción arendtiana, subrayando lo novedoso e inesperado de las acciones humanas. Asimismo el énfasis de Arendt en que la comprensión no produce resultados definitivos y es un proceso inacabado que constantemente se reinicia y renueva nos conduce ineludiblemente a la dimensión existencial de esta actividad, a la que volveremos en el capítulo 5 en relación con la perspectiva heideggeriana de la comprensión. En este sentido, la tarea de comprender no se restringe a quien quiere hacer historia o adopta una actitud intelectual, sino que es una necesidad vital propia de las personas.

En suma, hemos procurado delimitar la concepción arendtiana de la comprensión en su crítica a una forma restringida de entender el conocimiento científico, que resulta ajeno a la historia y a las ciencias sociales. En esta última perspectiva, el conocimiento científico se caracteriza por el estudio de procesos recurrentes (a), se orienta a la búsqueda de generalizaciones (b) y de resultados definitivos (c), y constituye una actividad restringida a especialistas (d). En contraposición, la comprensión se ocupa de hechos que ocurren una sola vez, es decir, acontecimientos (a), procura captar la singularidad de lo acaecido (b), y es una actividad sin fin, inacabada, cuyo "resultado" consiste en la renovada generación de sentido (c),

tarea que nos atañe a todos en la medida en que existimos (d). En los próximos capítulos, profundizaremos en estos puntos hasta aquí bosquejados.

4. Historia y ruptura de la tradición

La tercera dificultad remite a la ruptura de la tradición que el totalitarismo implica. Este motivo continuará siendo central en la obra posterior de Arendt y particularmente en La condición humana [1958] y en La brecha entre pasado y futuro [1961]. En nuestro libro La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a) hemos advertido que entre Los orígenes del totalitarismo y estos libros se produce una radicalización de la crítica arendtiana.[23] Mientras que hacia fines de la década del 40 Arendt rastreaba en la época moderna las diversas tendencias que contribuyeron al advenimiento de la dominación totalitaria, hacia mediados de la década siguiente advierte la necesidad de retrotraer su crítica hasta los comienzos mismos de la tradición del pensamiento occidental. Y es en este sentido radicalizado que debemos entender las implicancias de la ruptura de la tradición, puesto que con el terror totalitario de las fábricas de la muerte se ha producido el "desplome del cuerpo completo de mandatos y prohibiciones" (EC: 395) de la tradición que nos servían para orientarnos en el mundo. Después de los horrores nazis, un abismo se abre ante nosotros. Un abismo que ha socavado los lazos de la tradición y hace imposible que ella venga en nuestro auxilio para afrontar la comprensión del presente.

En la introducción a Sechs Essays [1948],[24] el primer libro que publica después de la guerra en Alemania –antes sólo había publicado su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San

Agustín en 1929–, Arendt se siente en su carácter de judía en la necesidad de tratar de esclarecer desde qué lugar y cómo es posible restablecer un diálogo con los alemanes, al tiempo que señala respecto del contenido del libro que "ninguno de los ensayos [...] se han escrito sin la conciencia de los acontecimientos de nuestro tiempo y sin conciencia del destino judío en nuestro siglo" (EC: 262).[25] En este contexto, utiliza la metáfora del abismo y de un espacio vacío para caracterizar la situación después de Auschwitz.

En Auschwitz el suelo de los hechos se transformó en un abismo que arrastra a todo aquel que con posterioridad intenta situarse en él [...] Si el suelo de los hechos se ha vuelto un abismo, entonces el espacio que uno ocupa cuando se aleja del abismo es como un espacio vacío donde ya no hay naciones ni pueblos, sino solamente individuos para quienes no es ya demasiado importante lo que la mayoría de los hombres dé en pensar en un determinado momento, ni siquiera si se trata de la mayoría de su propio pueblo. Para la necesaria comprensión mutua entre estos individuos, que hoy existen en todos los pueblos y todas las naciones de la Tierra, es importante que ellos aprendan a no aferrarse a sus propios pasados nacionales [...] y es importante que no olviden que son sólo supervivientes azarosos de un diluvio que, de una forma o de otra, cualquier día puede volver a descargarse sobre nosotros y que ellos son por tanto comparables a Noé en su arca; y que, finalmente, no deben ceder a la tentación ni de la desesperación ni del desprecio de la Humanidad, sino estar agradecidos de que queden, en términos relativos, muchos Noés flotando por los mares del mundo y tratando de aproximar sus arcas unas a otras tanto como sea posible. (EC: 264)

El abismo que el totalitarismo ha abierto reside en haber mostrado que es posible realizar incluso aquello que parecía imposible: aniquilar a los seres humanos en tanto tales sin que sea necesario para ello su eliminación física, mostrándonos, de este modo, que el mal puede ir mucho más allá del aniquilamiento físico de una persona (OT: 538). Los campos de concentración y exterminio, en tanto maquinarias de producción de "cadáveres vivos", constituyen la institución central del poder totalitario y se erigen en el modelo de la sociedad que estos regímenes pretenden construir: una sociedad que, tras haber despojado a los hombres de toda espontaneidad y haberlos reducido a seres que reaccionan ante estímulos, queda sujeta a la dominación total. Este "mal absoluto"[26] abre un abismo en la medida en que comprendemos que "en el pasado ha ocurrido algo que no es simplemente que fuera malo o injusto o cruel, sino que es algo que bajo ninguna circunstancia debió permitirse que ocurriera" (EC: 263).

Aunque a la dominación total se le haya podido poner un coto con la liberación de los campos de concentración y exterminio, los efectos de la destrucción del mundo común resultan perdurables y sólo pueden ser contrarrestados paulatinamente. El totalitarismo, al haber hecho sucumbir el espacio de interacción y de diálogo entre los hombres, nos ha arrojado a un espacio vacío donde se han desintegrado todos los vínculos que nos unían a los demás. En lugar de encontrarnos inmersos en la red de relaciones del mundo común, nos encontramos ante un vacío desolador. La comprensión del totalitarismo se emprende desde este espacio vacío delimitado por un amenazante abismo, que no puede ser simplemente sorteado ni siquiera con los artilugios más sofisticados, puesto que "la fabricación de cadáveres [...] no puede ya captarse con categorías políticas" (EC: 264), o "dicho

en otras palabras, el acontecimiento mismo, el fenómeno que intentamos –y tenemos que intentar– comprender nos ha privado de nuestras herramientas tradicionales de comprensión" (EC: 374).

La comprensión se asienta en el presente, como espacio de inflexión entre el pasado y el futuro, pero en la medida en que la catástrofe ha abierto un abismo ya no es posible recurrir al pasado para orientarse de cara al futuro. Al truncarse la continuidad del pasado y obnubilarse la visión del futuro, el presente se muestra como un espacio desgarrado al que Arendt se refiere con la expresión "ya no y todavía no".[27] El totalitarismo es un acontecimiento sin precedentes, cuya singularidad no sólo nos sitúa frente al "mal radical"[28] que configura el corazón del siglo XX sino que, al mismo, tiempo, echa por tierra con la tradición del pensamiento occidental de la que nos valíamos en nuestra tarea de comprensión.

Entre las grandes dificultades que se oponen a la comprensión de esta novísima forma de dominación –dificultades que son al mismo tiempo prueba de que nos confrontamos con algo nuevo y no meramente con una variante de tiranía–, está el hecho de que no sólo todos nuestros conceptos y distinciones políticos son insuficientes para una comprensión adecuada del fenómeno totalitario, sino el que también todas nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio parezcan explotarnos entre las manos en el momento en que intentamos aplicarlos aquí. (EC: 365)

Las categorías políticas que la tradición nos ha legado nos resultan inadecuadas para dar cuenta de la dominación totalitaria, porque es irreductible a todas las formas previas de dominación, como las tiranías y los despotismos. Asimismo,

nuestros patrones de juicio también colapsan puesto que los crímenes totalitarios no pueden ser descriptos simplemente como asesinatos y los castigos resultan forzosamente inapropiados ya que no pueden guardar proporcionalidad frente al mal cometido. Es en este sentido que Arendt afirma que las acciones llevadas a cabo por el totalitarismo "constituyen la quiebra de nuestras tradiciones" (EC: 374), puesto que resultan impotentes frente a la magnitud de los crímenes y a la singularidad de esta nueva forma de dominación. Esto supone la ruptura de la tradición del pensamiento occidental desde sus inicios con la filosofía y la historia en la Grecia clásica hasta las modernas ciencias sociales en sus diversas variantes, pero principalmente la sociología, la ciencia política y la antropología.

Las fábricas de la muerte erigidas en el corazón de Europa cortaron definitivamente el gastado hilo que acaso aún nos uniera a una entidad histórica de más de dos mil años [...] estamos viviendo en el "espacio vacío", confrontados con una realidad que ninguna idea tradicional preconcebida del mundo y del hombre es capaz de iluminar –por muy querida que esta tradición haya permanecido en nuestros corazones–. (EC: 198-199)

Sin embargo, esto no significa que el totalitarismo se encuentre "más allá de la comprensión humana" (EC: 284), sino más bien que debemos emprender el desafío de reconsiderar las "concepciones fundamentales" (EC: 283) y al mismo tiempo incuestionadas que se encuentran a la base de las ciencias, y desarrollar nuevos conceptos para afrontar su estudio. Las herramientas de la tradición ya no vendrán en nuestro auxilio en esta tarea, pero sostiene Arendt "un ser cuya esencia es

comenzar puede albergar en sí suficiente originalidad como para comprender sin categorías preconcebidas y como para juzgar sin ese repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad" (EC: 391). Por ello, se trata de comprender forjando al mismo tiempo nuevas categorías y de juzgar sin reglas dadas con antelación. En este contexto, debe entenderse que Arendt recurra al concepto de totalitarismo para delimitar la particularidad de esta forma de dominación y a las nociones de "crímenes contra los derechos humanos"[29] o "crímenes contra la humanidad"[30] para poner de manifiesto que sus perpetradores no son simplemente asesinos y que estamos frente a un nuevo tipo de crímenes que no pueden ser juzgados bajo las categorías imperantes hasta ese entonces.[31] Los conceptos de totalitarismo y de crímenes contra la humanidad son el producto de ese comprender impelido no sólo a revisar sus categorías tradicionales sino a buscar otras nuevas acordes a la catástrofe de lo acaecido. Además, al advertir que han sucumbido los criterios de juicio de la tradición y que, por tanto, es necesario juzgar sin reglas dadas de antemano, Arendt está insinuando el camino que luego la llevará a recuperar el juicio reflexionante de Kant (cuestión que abordamos en el capítulo 9). De este modo, a pesar del triple quiebre que significó el totalitarismo: el abismo del mal absoluto, la supresión del mundo común y la ruptura de la tradición, Arendt procura, enfrentando todas estas dificultades, reconsiderar las bases para sustentar renovadas posibilidades de comprender y juzgar.

5. Hacia una hermenéutica crítico-fragmentaria

La tarea de comprensión se inscribe en un horizonte histórico particular, pero la ruptura de la tradición que implicó el nazismo pone en cuestión las categorías y los marcos conceptuales vigentes. En este sentido, Arendt afirma que la ruptura con la tradición nos permite mirar el pasado con nuevos ojos, en la medida en que resulta cuestionada la misma legitimidad de la tradición. Sin embargo, esto tampoco supone que Arendt considere que es posible realizar "una apropiación del pasado desligada de cualquier mediación" (Sánchez Muñoz, 2003: 55) o que escape a las determinaciones históricas, lo que supondría ciertamente una "ingenuidad hermenéutica", como sostiene Passerin d'Entreves (1994: 33). De esta forma, se ha considerado que Arendt pretende superar la historicidad[32] inherente a toda comprensión cuando, no obstante, su perspectiva nos estaría permitiendo poner de manifiesto la insuficiente historicidad de las posiciones hermenéuticas. Así, por ejemplo, resulta sumamente llamativo que a pesar del énfasis de Gadamer en la historicidad de la comprensión, el nazismo no haya desempeñado papel alguno en sus análisis de la tradición. Gadamer escribe una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, desde una tradición filosófica que parece considerarse inmune a las consecuencias de los terribles acontecimientos en relación con la sustentabilidad de esa tradición misma. Por eso, el enfoque de Arendt situado desde

la ruptura de la tradición[33] nos permitiría señalar la insuficiente historicidad de la comprensión gadameriana (Opstaele, 2001: 105),[34] que constituye una herencia de la propia filosofía heideggeriana, como tendremos ocasión de ver en el capítulo 4.

Después del nazismo la tradición no puede sencillamente perpetuarse, sin cuestionarse su legitimidad. La tradición supone la primacía del impulso conservador aunque mediado por la dialéctica del cambio, pero los crímenes del nazismo resultan refractarios a la comprensión histórica tradicional, por lo que abren un hiato que nos obliga no sólo a revisar nuestras categorías sino a buscar otras nuevas que nos permitan dar cuenta de lo sucedido; tal sería, por ejemplo, el caso de la noción de crímenes contra la humanidad a la que ya hemos hecho mención. En consonancia con Gadamer, la comprensión se encuentra inmersa en la historicidad, pero precisamente en virtud de esto debemos poder dar cuenta de los momentos en los que la tradición se rompe por la magnitud de los acontecimientos. La dinámica de conservación y cambio en la tradición no es solamente una cuestión interna de la tradición sino que se entreteje con la fuerza reconfiguradora de los acontecimientos, de lo que Gadamer (1999: 349) no parecería poder dar cuenta, debido a su énfasis en que "la tradición es esencialmente conservación" aunque "no una permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser reafirmada, asumida y cultivada".

En el marco de la controversia entre Gadamer y Habermas[35] luego de la publicación de Verdad y método, Jürgen Habermas (1993: 277-306)[36] advierte que, en la concepción gadameriana de la tradición, no es posible tematizar las relaciones de dominación inherentes a la tradición y, por tanto, su posición resulta insuficientemente crítica. Aunque Gadamer le responde que desde su perspectiva sí es posible enjuiciar críticamente a

la tradición pero no respecto de la totalidad de sus presuposiciones, consideramos que su falta de análisis del impacto del nazismo sobre nuestra tradición y su sustentabilidad es un hecho lo suficientemente relevante como para mostrar sus limitaciones respecto del enjuiciamiento crítico de la tradición. Sin embargo, la posición de Arendt tampoco puede indentificarse con la salida habermasiana, como lo entiende por ejemplo Claudia Althaus (2000: 203), en la medida en que ésta pretende de algún modo situarse más allá de la universalidad de la hermenéutica (Habermas, 1993: 283), postulando un criterio con validez universal que permitiría interpelar a la tradición en su totalidad, es decir, algo así como situarse fuera de las determinaciones de la propia tradición para criticar todos los prejuicios y las presuposiciones en los que se sustenta. Por el contrario, Arendt procura fortalecer las potencialidades críticas de la tradición –lo que la alejaría de la posición de Gadamer–, pero sin pretender establecer criterios de racionalidad universales que acabarían por socavar los acuerdos intersubjetivos efectivos[37] –lo que la distinguiría de la posición de Habermas–.

Para llevar a cabo esta tarea de fundamentar una comprensión con sólidas potencialidades críticas pero que al mismo tiempo no acabe en la negación del sentido común en nombre de una racionalidad superior, Arendt emprende un doble movimiento de desvinculación de la comprensión de ciertos conceptos tradicionales, como ciencia, causalidad y objetividad, para desplazarla hacia un entramado que la vincula con la cristalización, la imaginación y la imparcialidad. Aunque desarrollaremos estos conceptos en el capítulo siguiente, quisiéramos señalar someramente algunas de sus implicancias respecto del debate Gadamer-Habermas. Arendt rechaza que en la comprensión pueda haber objetividad, puesto que su “objeto”

en realidad son otros sujetos con interpretaciones del mundo y de su propio accionar, sobre las que a su vez se sustentan las interpretaciones del conocimiento especializado. No obstante, en la comprensión de la historia desempeña un papel relevante la imparcialidad, que consiste en la consideración de las distintas perspectivas –siempre y cuando no anulen a las demás– a través de la capacidad representativa de la imaginación de las posiciones implicadas tanto efectiva como potencialmente –entre ellas, las futuras generaciones–. La comprensión entonces se presenta como una articulación del sentido común que implica al mismo tiempo una revisión crítica de sus presupuestos en la medida en que contempla las diferentes posiciones, pero esta interpelación no se realiza desde una comunidad ideal de comunicación, sino de las comunidades efectivas e inmersas en su historicidad. Los capítulos 8 y 9, sobre el juicio en Kant, nos brindarán los elementos necesarios para sustentar y profundizar en esta particular forma de comprensión crítica que ofrece la perspectiva de Arendt.

La elucidación de la comprensión en términos arendtianos nos ha ofrecido algunas claves para repensar no sólo el debate Gadamer-Habermas sino también la singularidad de la historia y de las ciencias sociales, y los desafíos que enfrentan a partir de los acontecimientos que signaron el siglo pasado. Hasta aquí sólo hemos podido esbozar de qué manera su concepción permite afrontar una crítica de la tradición que pone en evidencia lo que hemos denominado la insuficiente historicidad de la perspectiva de Gadamer y, al mismo tiempo, sustentar esta crítica no en criterios trascendentales, como pretende Habermas, sino en el sentido común y en las comunidades efectivas de interacción. Sin embargo, esto no implica una pérdida de especificidad de la historia y de las ciencias sociales

frente al conocimiento de sentido común, sino la delimitación de procedimientos y de mecanismos que permiten llevar a cabo una articulación que supone una subversión del sentido común, en la medida en que incorpora las distintas perspectivas, en una narración discontinua que preserva la contingencia de los sucesos pasados, enlazándolos como en los procesos de cristalización a través de elementos que súbitamente dan lugar a una nueva formación. Éstos han sido sólo los primeros pasos, tendientes a dilucidar algunos de los conceptos centrales de la perspectiva de Arendt: discontinuidad, cristalización, imaginación, imparcialidad, que serán abordados en el próximo capítulo para caracterizar su peculiar concepción de la comprensión.

Asimismo, la cuestión de la historicidad será retomada en el capítulo 4 en relación con el modo en que Arendt se reapropia de la concepción heideggeriana de la comprensión pero, también, para dar cuenta de sus limitaciones, recurre a la tematización benjaminiana de la historia y de la narración. El anclaje de la narración como práctica social en Benjamin nos permitirá a su vez reconsiderar las relaciones entre el juicio reflexionante kantiano, la publicidad y el sentido común. De este modo, entendemos que el posicionamiento ontológico y metodológico de Arendt sólo puede dilucidarse en esta compleja trama que supone entrecruzar la problemática de la comprensión en Heidegger con el abordaje crítico de la historia y la narración en Benjamin, y con las perspectivas que abre para la política el juicio reflexionante de Kant. Así, pretendemos mostrar que la comprensión se encuentra íntimamente vinculada con la interpretación arendtiana de la Crítica del Juicio de Kant como forma paradigmática del juzgar, y especialmente con el juicio reflexionante, que parte de los casos singulares para desde ellos alcanzar alguna

generalidad, pero a través de la mediación de la tematización benjaminiana de la historia y de la narración. La comprensión, debemos adelantar, articula la actividad del pensamiento y del juicio. Pero este juzgar no consistiría en subsumir lo singular en lo general, lo que sería equivalente a la forma de proceder del juicio determinante, sino en la actividad en cierta medida indeterminada de abordar los sucesos singulares sin criterios dados de antemano, y procurando ponerlos en relación con otros sucesos para que emerja una trama en la que estos sucesos singulares adquieran sentido.

1. En 1953, Arendt publica "Comprensión y política" en Partisan Review (XX, 4), cuya versión preliminar, como advierte Agustín Serrano de Haro, se titulaba "Las dificultades de la comprensión" (al respecto véase EC: 371, nota 1).

2. En La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt (Di Pego, 2015a), nos abocamos al análisis de la configuración del totalitarismo en la época moderna y de sus líneas de continuidades y discontinuidades con la época moderna y con la sociedad de masas de la posguerra.

3. Ambos escritos se encuentran publicados en la traducción al castellano de 2005 de Essays in Understanding 1930-1954, editado por Jerome Kohn y publicado por primera vez en 1994. "Comprensión y política" ya había aparecido en castellano en 1995 en la primera edición del libro De la historia a la acción (DHA). La traducción posterior de Agustín Serrano de Haro incorpora material de una primera versión del trabajo que Arendt había titulado "Las dificultades de la comprensión", mientras que la traducción de Fina Birulés reproduce el artículo original tal y como fue publicado en Partisan Review. A estos dos textos hay que sumarle otro extenso manuscrito

que por la misma época Arendt escribió: "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayos de comprensión" (EC: 395-434), que también forma parte del volumen editado por Jerome Kohn.

4. El planteamiento de Arendt resultó sumamente controversial, particularmente en Francia, porque suele concebirse que procura rescatar los "éxitos" de la Revolución americana frente a los "fracasos" de Revolución Francesa, lo que resultaba inaceptable en la tradición revolucionaria de izquierda. Sin embargo, en su análisis Arendt considera que finalmente ambas revoluciones fracasaron en "la constitución de la libertad". Al respecto véase nuestro artículo "Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt" (Di Pego, 2006a).

5. Así, por ejemplo, en Conversaciones con Isaiah Berlin de Ramin Jahanbegloo (2009: 131), Berlin no duda en afirmar que la obra de Arendt "no manifiesta argumentos, ni evidencia alguna de pensamiento filosófico o histórico serio. Todo es una corriente de asociación metafísica libre. Se mueve de una frase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales ni imaginativos". Mientras que en relación con la aparición de Sobre la revolución, Hobsbwam (1965: 253) escribe: "The first difficulty encountered by the historian or sociological student of revolutions in Miss Arendt is a certain metaphysical and normative quality of her thought, which goes well with a sometimes quite explicit old-fashioned philosophical idealism". "La primera dificultad con la que se encuentran los historiadores o sociólogos estudiosos de la revolución en la señora Arendt es un cierto carácter metafísico y normativo de su pensamiento, que resulta acorde con un idealismo filosófico pasado de moda –algunas veces bastante explícito–" (nuestra traducción).

6. En el sentido de que estas pautas y criterios, si bien se encuentran dotados de relativa estabilidad, no por eso nos eximen de la tarea de dar cuenta de las razones que permiten sustentarlos. En este sentido, la comprensión histórica requiere de una actitud reflexiva respecto de sus propios procedimientos.

7. Utilizamos este término para evitar confusiones entre la historia misma que acaece y la historiografía como forma de análisis de lo que ha acaecido. Arendt misma señala que el historiador "ha de saber que su relato, aunque tiene un principio y un fin, discurre en un marco más amplio, que es la Historia misma [history itself]. Y la Historia es un relato que tiene muchos comienzos y ningún fin" ("Comprensión y política, en EC: 389). El traductor utiliza "Historia" con mayúscula para referirse a la historia que acaece y distinguirla de los relatos de la historia. Aunque éste es el sentido del texto de Arendt, las mayúsculas no pertenecen al original en inglés (Arendt, 1994: 320).

8. En "El concepto de historia antiguo y moderno", Arendt advierte que Heródoto "en la primera frase de su obra sobre las guerras persas nos dice que el objetivo de su esfuerzo es preservar lo que nació por obra de los hombres [...], para que el tiempo no lo borrara y para otorgar a las hazañas gloriosas, admirables, de los griegos y los bárbaros la alabanza suficiente que asegurase que la posteridad habría de recordarlas y así mantendría impoluta esa gloria a través de los siglos" (EPF: 49).

9. La cuestión de la preservación sigue no obstante desempeñando un papel sumamente importante en relación con las víctimas a las que los regímenes totalitarios pretendieron sumir en "pozos del olvido". Abordamos esta cuestión en el

capítulo 8, especialmente en el apartado 2, "La narración frente a los «pozos del olvido»".

10. Honneth (2007: 38) propone distinguir dos maneras de entender la reificación en Lukács: una recae en el idealismo al presuponer un ideal de praxis abarcadora que remite al trabajo de la especie, mientras que la otra versión "no oficial" remite a un ideal de praxis caracterizada "por las cualidades de la participación activa y del compromiso existencial: aquí falta todo matiz idealista porque se trata de una forma especial de interacción antes que de una actividad productora de mundo". Este segundo sentido puede utilizarse para abordar críticamente la aproximación al pasado que, cuando resulta reificado, deja de ser visto como producto de la interacción entre los hombres para ser considerado un proceso independiente y de una magnitud tal que termina sumiendo en la insignificancia el margen de acción de los hombres.

11. Retomamos esta cuestión en el capítulo 5 en relación con la concepción de la historia de Walter Benjamin, especialmente en el apartado 2, "La crítica del progreso y el devenir barbarie de la civilización".

12. En "La torre de marfil del sentido común" (EC: 242), que es una reseña sobre The Problems of Men de Dewey, Arendt se refiere críticamente al "mito del progreso" que subyace a su análisis, y al mismo tiempo advierte respecto del "mito de la decadencia" que es su reverso equivalente.

13. En los capítulos 5 y 6, mostramos que este posicionamiento de Arendt parece haber sido inducido también por la peculiar aproximación de Benjamin a la narración. Por una parte, Benjamin critica la novela en la medida en que supone una práctica individual de lectura y es producto de las técnicas modernas de reproducción. Así, la novela puede ser concebida como la forma de la narración en la época moderna.

Pero, por otra parte, Benjamin rescata la tradición de la narración oral como práctica colectiva y artesanal de producción de sentido, que se encontraría en retroceso junto con la crisis de la experiencia. Al respecto, véase el artículo de Francisco Naishtat (2008a) "La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis «Sobre el concepto de historia» y su relación con los dispositivos heurísticos del Passagen-Werk".

14. Arendt no utiliza la expresión "filosofía de la historia", sin embargo, entendemos que utiliza la noción de ideología para remitir precisamente a concepciones que procuran reducir la historia a una pauta explicativa que abarca la totalidad del pasado, del presente y del futuro. Al respecto puede consultarse nuestro artículo "Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt" (Di Pego, 2010a). También remitimos al tercer capítulo de La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a), especialmente el apartado "Las ideologías y su concepción de la historia", donde analizamos la estrecha vinculación entre la noción de ideología en Arendt y las denominadas "filosofías de la historia", en función de repensar críticamente el papel de la filosofía entre los elementos que cristalizaron en el totalitarismo. Al respecto, véase también el capítulo XI denominado "El movimiento totalitario" de Los orígenes del totalitarismo (OT: 425-478).

15. Véanse especialmente Metafísica (VI 1, 1025b 20-25), Ética a Nicómaco (I 1, 1094a, VI 4, 1140a), Ética Eudemia (I 5, 1216b 11-25) y Tópicos (VI 6, 145a 16-18). Las ciencias teóricas se ocupan de aquellos entes que existen por sí mismos (teología), que son inmóviles (matemática) o cuyo principio de movimiento se encuentra en ellos mismos (física), y su finalidad es puramente contemplativa (no modifica al objeto). Por su parte, los conocimientos prácticos y productivos se

ocupan de entidades cuyo principio de movimiento no se encuentra en ellas mismas, sino en quien lleva a cabo las acciones o produce los objetos respectivamente. La finalidad del saber práctico es la realización de una acción, es decir, que remite al propio sujeto que la realiza, mientras que el saber productivo se orienta hacia el mundo exterior en la medida en que procura la obtención de una obra, pero en ambos casos el conocimiento modifica o produce al objeto de estudio.

16. Esta omisión se puede deber a que la traducción al castellano de Ensayos de comprensión apareció recién en 2005, pero la edición en inglés Essays in Understanding se encontraba disponible desde 1994.

17. "El Dasein (ser-ahí) es un ser que, en su propio modo de ser, establece una relación de comprensión con el ser" (nuestra traducción).

18. Las notas para este seminario se encuentran en el legado disponible en Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, bajo la catalogación 24200-24212 y 24218-24232.

19. En relación con el debate sobre explicación y comprensión, véase Georg Heinrik von Wright (1980).

20. Entendemos que la concepción de la "doble hermenéutica" subyacente al conocimiento de las ciencias sociales ya se encuentra claramente prefigurada en los desarrollos de Heidegger, como tendremos ocasión de mostrar en el apartado 2, "La comprensión y el círculo hermenéutico", del capítulo 4. A continuación citamos en extenso la caracterización que realiza Giddens (1987: 165-166) de la doble hermenéutica: "Los conceptos sociológicos obedecen a lo que llamo una doble hermenéutica: 1) Todo esquema teórico generalizado de las ciencias naturales o sociales es en cierto sentido una forma de vida en sí mismo, cuyos conceptos tienen que ser dominados, como un modo de actividad práctica,

generando tipos específicos de descripciones. Que esto ya es una tarea hermenéutica está demostrado claramente en la «novísima filosofía de la ciencia» de Kuhn y otros. 2) La sociología, no obstante, se ocupa de un universo que ya está constituido dentro de los marcos de significado por los actores sociales mismos, y los reinterpreta dentro de sus propios esquemas teóricos, mediando el lenguaje corriente y técnico. Esta doble hermenéutica es de una considerable complejidad".

21. En contrapartida, en La modernidad en cuestión, hemos procurado mostrar que Arendt no establece vínculos causales entre algunas corrientes de la época moderna (antisemitismo, imperialismo, Estado-nación, racismo, entre otros) y el acaecimiento del totalitarismo. Al respecto, véase especialmente el capítulo 3, "Singularidad y arraigo histórico del totalitarismo", donde dilucidamos el precario equilibrio del análisis arendtiano entre el carácter novedoso y particular del totalitarismo, por una parte, y su inscripción histórica, por otra.

22. "Ella era extremadamente escéptica respecto de todas las explicaciones causales del totalitarismo; explicaciones que aíslan uno o varios factores que supuestamente «producen» el totalitarismo" (nuestra traducción).

23. Al respecto remitimos especialmente el apartado "La alienación en la época moderna y la gran tradición" de La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a). Véase también el capítulo "Totalitarianism, Modernity, Tradition" de Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt, de Dana Villa (1999: 180-203).

24. La ciertamente arbitraria edición de las obras de Arendt, tanto en Alemania como en Estados Unidos, ha hecho que este primer libro que ella publicó después de la guerra en Alemania, haya sido reeditado después de su muerte bajo el título Die verborgene Tradition: Acht Essays [1978]. En esta edición se

excluyó el ensayo "Was ist Existez Philosophie?" que formaba parte del libro original, mientras que los restantes ensayos, junto con la dedicatoria a Karl Jaspers, se mantuvieron y se incorporaron además otros dos: "Aufklärung und Judenfrage" y "Der Zionismus aus heutiger Sicht". El libro se reeditó en 2000 con el título ligeramente modificado Die verborgene Tradition: Essays y posteriormente fue traducido al castellano como La tradición oculta. Para una somera reconstrucción de la historia de la edición de las obras de Arendt después de su muerte en el ámbito anglosajón y en el europeo, remitimos a la introducción de Ursula Ludz al capítulo "Werk und Werkgruppen" del libro Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung (Heuer, Heiter y Rosenmüller, 2011: 11-20).

25. Esta cita y la siguiente pertenecen a la "Dedicatoria a Karl Jaspers" que fue publicada como introducción de Sechs Essays.

26. "Y si es verdad que en las fases finales de totalitarismo aparece éste como un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal" (OT: 11; nuestro subrayado).

27. "El declinar de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo no es necesariamente una cuestión de continuidad; entre las generaciones, entre quienes por una u otra razón aún pertenecen a lo antiguo y quienes en su propia piel sienten llegar la catástrofe o han crecido ya con ella, la cadena está rota y un «espacio vacío» emerge, una suerte de tierra de nadie en términos históricos, que sólo puede describirse con las palabras «ya no y todavía no»" (EC: 197).

28. En el capítulo 8 abordamos la problemática del "mal radical" en Arendt y su relación con la posterior tesis de la

banalidad del mal esbozada en Eichmann en Jerusalén [1963]. Para un esclarecimiento de la noción de mal radical, remitimos también a nuestro artículo "Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt" (Di Pego, 2007).

29. La expresión en inglés que Arendt (1979: 298) utiliza en Los orígenes del totalitarismo es "crimes against human rights" .

30. En su informe sobre el caso Eichmann, Arendt (1965: 220-233) utiliza la expresión "crimes against humanity". Al respecto véase especialmente el capítulo XIV "Evidence and Witnesses".

31. En La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a), indagamos en la especificidad del totalitarismo, de sus crímenes y del mal que implica. Así, analizamos la reformulación que Arendt lleva a cabo de estos conceptos después de que la ruptura de la tradición haya socavado las categorías políticas y los patrones de juicio moral y jurídico. Ahora emprendemos la tarea pendiente de examinar el juzgar sin criterios dados previamente, puesto que éstos también se han desmoronado junto con los prejuicios no problematizados en que se sustentaban.

32. Retomamos la cuestión de la historicidad en relación con la concepción heideggeriana en el apartado 4, "Crítica de la historicidad", del capítulo 4, donde abordamos asimismo la crítica que Benjamin (2005: 465, N 3, 1) le dirije en el Libro de los pasajes. Véase también la referencia de Löwy (2003: 15) al respecto en Aviso de incendio.

33. Opstaele advierte que el punto de diferenciación del posicionamiento de Arendt respecto del de Gadamer se encuentra en la ruptura de la tradición y en la brecha entre el pasado y el futuro como el lugar desde el que se sitúa el pensamiento.

34. Esta insuficiente historicidad no sólo se plasmaría en el carácter abstracto del concepto que no da cuenta de las experiencias fundamentales de su época –los campos de concentración y exterminio–, sino también en su caracterización en "Los caminos de Heidegger" de la relación de su maestro con el nazismo: "Esos caminos los emprendió muchos años antes de su compromiso político, y los continuó después del breve episodio de su error político sin una ruptura visible en la dirección que ya había tomado anteriormente" (Gadamer, 2002: 24).

35. Para un análisis de esta controversia remitimos al artículo de Pedro Karczmarczyk (2010: 61-70): "El debate entre Habermas y Gadamer o ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la crítica social?" y también al artículo de Ambrosio Velasco Gómez (2009: 85-106): "Controversias entre tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales", donde en el apartado cuarto se analiza la problemática en cuestión.

36. Habermas (1993: 277-306) presenta sus críticas a Gadamer en "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", trabajo reunido y publicado posteriormente en La lógica de las ciencias sociales.

37. La dimensión de la comunidad efectiva de interacción y diálogo resulta fundamental en Arendt, como veremos en el capítulo 9 en relación con la actividad del juicio.

Capítulo 2
La concepción arendtiana de la comprensión

1. La irrupción del acontecimiento

Las dificultades a las que se enfrenta la comprensión, si bien se encuentran íntimamente vinculadas con el totalitarismo, tienen implicancias que lo trascienden ampliamente y que llevan a Arendt a emprender una crítica radical de la filosofía y de la empresa del pensamiento, tal y como fue concebida en la tradición imperante en el ámbito occidental.[1] Al respecto, poco después de culminar su libro sobre el totalitarismo, en diciembre de 1950, Arendt se pregunta en su Diario filosófico: "¿Hay un pensamiento que no sea tiránico?" (DF: 44, II).

Sólo en este contexto más amplio puede entenderse la relevancia que las dificultades antes mencionadas adquieren a lo largo de la obra de Arendt. Las posibilidades de un pensamiento no tiránico constituían, así, el principal motor de sus reflexiones y en un primer momento, hasta alrededor de 1955, intentó dar respuesta a esta inquietud a partir de la comprensión (understanding) como diferenciada del conocimiento científico (scientific knowledge), lo que implica organizar los acontecimientos en una trama con un comienzo y un fin determinado (EC: 387). A partir de estas formulaciones iniciales, paulatinamente la comprensión se va precisando en torno de la narración (storytelling), cuestión que va cobrando mayor relevancia en La condición humana [1958], hasta adquirir centralidad en diversos ensayos de la década del 60.[2] Finalmente a partir de la aparición de su informe sobre el caso Eichmann [1963] y de los cursos que dicta sobre Kant, Arendt

se concentra en torno de la cuestión del mal y de sus vínculos con el pensar (thinking) y con el juicio (judgment); motivación que también se encuentra presente a la base de su último trabajo inconcluso La vida del espíritu (publicado póstumamente en 1978).

Esta demarcación analítica de ciertas etapas en la obra de Arendt, cada una de ellas con primacía de la comprensión, de la narración y del juicio respectivamente, no debe conducirnos al equívoco de concebirlas como actividades estancas e independientes entre sí sino que, por el contrario, resulta necesario indagarlas en sus interrelaciones constitutivas. En este capítulo comenzamos con la delimitación de las características propias de la comprensión arendtiana a partir de los ensayos de solución a las dificultades planteadas en el capítulo precedente. Si bien nos concentramos en la comprensión, procuramos al mismo tiempo dar cuenta de los estrechos vínculos que Arendt establece entre comprensión y narración, por una parte, y entre comprensión y juicio, por otra.

Una aproximación comprensiva a los sucesos pasados implica partir de una ontología sustentada en el acontecimiento (event),[3] entendido como aquello que acaece de manera inesperada, interrumpiendo el curso del tiempo y reconfigurando el sentido de los sucesos pasados. El acontecimiento está signado por la discontinuidad que supone su irrupción en el presente, pero también por su carácter "iluminador" (EC: 387), que permite establecer un lazo entre el presente y el pasado, en la medida en que el pasado emerge dotado de un nuevo sentido en relación con este acontecimiento. Sin embargo, debemos advertir que esta capacidad de dotar de sentido a lo pasado adviene con el acontecimiento, en la medida en que éste se inscribe en un mundo común que obra como horizonte de sentido compartido.

De este modo, lo que hace que algo sea un acontecimiento no es meramente su carácter imprevisto, sino que éste se muestra capaz de captar la atención de los individuos, por lo que será recordado. En palabras de Jacques Taminiaux (1994: 133): "El acontecimiento es lo que para los individuos como para las colectividades emerge a título singular e imprevisto en el tiempo, aparece en el tiempo notoriamente y merece ser conmemorado como tal".

El acontecimiento se encuentra íntimamente vinculado con el doble movimiento de interrupción del flujo del tiempo y con el restablecimiento de un cierto nexo con el pasado a través de su resignificación. De manera que, si bien Arendt sostiene que el objeto de la historia es el acontecimiento en su carácter singular, esta "preeminencia del acontecimiento" (Martin, 2007: 3) debe ser inscripta en el marco de sentido que abre y que permite vincular el presente y el pasado. Es decir que la tarea del historiador no es solamente remitirse a los acontecimientos, sino establecer relaciones entre ellos, pero relaciones que no pueden ser causales ni teleológicas, ni estar sujetas a ningún otro tipo de determinación como procesos, tendencias o fuerzas históricas, sino que implican una cristalización a partir de los elementos del pasado, que emergen con un nuevo sentido en la narración de la historia. Esta forma de pensar la comprensión histórica la resitúa en torno de una serie de conceptos que no formaban parte de la red conceptual del conocimiento científico imperante, como acontecimiento, sentido, mundo común, narración y cristalización. A través de las nociones de narración y cristalización, como veremos, es posible establecer relaciones entre los sucesos de la historia, que implican una forma de articulación, pero al mismo tiempo permiten dar cuenta de la singularidad y de la contingencia potencial del pasado.

Events, past and present –not social forces and historical trends, nor questionnaires and motivation research, nor any other gadgets in the arsenal of the social sciences– are the true, the only reliable teachers of political scientists, as they are the most trustworthy source of information for those engaged in politics. Once such an event as the spontaneous uprising in Hungary has happened, every policy, theory and forecast of future potentialities needs re-examination. In its light we must check and enlarge our understanding of the totalitarian form of government as well as of the nature of the totalitarian version of imperialism. (Arendt, 1958: 482)[4]

En la cita precedente resulta manifiesto que el objeto de la historia son "situaciones, hazañas o acontecimientos singulares" (EPF: 50), que irrumpen inesperadamente y nos fuerzan a reconsiderar no sólo nuestro pasado sino también nuestras concepciones teóricas y políticas implicadas en la comprensión de ese pasado. Acontecimientos como el levantamiento en Hungría en 1956 nos permiten ver el pasado bajo una nueva luz y revisar nuestros marcos categoriales, y en este sentido debe entenderse la advertencia de Arendt respecto de que "la historia sin acontecimientos se convierte en la monotonía muerta de lo idéntico que se despliega en el tiempo" (EC: 388). Pero también hay acontecimientos que no se caracterizan por ser manifestación de la acción y de la libertad humana, como el caso del levantamiento de Hungría, sino que, por el contrario, se presentan como una tentativa de la eliminación de la espontaneidad humana por la expansión del terror y de la dominación, como sucede en el totalitarismo. Taminiaux los denomina "acontecimientos a contrario" en la medida en que "amenazan la posibilidad del «acontecimiento» como tal"

(Taminiaux, 1994: 136). Sin embargo, no se trata de que haya un cierto tipo particular de "acontecimientos negativos", como parece seguirse del análisis de Martin (2007: 6), sino que la irrupción de los acontecimientos no siempre depende en igual medida de las acciones o del poder de los hombres –lo que a su vez implicaría una mirada en cierta medida ingenua y voluntarista de la historia–, sino que es resultado de una amalgama de elementos que cristalizan dando lugar al acontecimiento.[5]

Dado que la historia, y en particular la historia del siglo XX, está signada por regímenes totalitarios y catástrofes humanas, los acontecimientos deben ser concebidos en su íntima vinculación con la cristalización, que los sitúa en relación con una serie de sucesos precedentes, aunque sin reducirlos a ellos. La historia discurre en esta dialéctica particular entre la irrupción de acontecimientos, como novedad irreductible, y su inscripción histórica como parte de un proceso de cristalización. Los hechos históricos sólo pueden comprenderse en esta doble dimensión de la singularidad del acontecimiento y del proceso de cristalización que permite ponerlos en relación con hechos precedentes, aunque preservando su singularidad.

2. Comprensión y reconciliación

Toda aproximación al pasado lleva consigo el impulso de preservar lo acaecido del paso del tiempo; sin embargo, con el totalitarismo, como ya hemos señalado, nos enfrentamos a algo que no se nos presenta digno de ser conservado ni conmemorado como tal, pero lo que no obstante nos vemos impelidos a tratar de comprender. Ante esta dificultad, Arendt propone, como hemos señalado, una comprensión narrativa discontinua que permita enfatizar el carácter contingente que albergaba el pasado o, en otras palabras, no "someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera" (OT: 17). Asimismo, algunos sostienen que al hacer comprensible el pasado no sólo corremos este riesgo, sino que también podemos exculparlo o perdonarlo. Frente a esto, Arendt advierte que "el hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión ha dado lugar a la difundida tergiversación de que tout comprendre c'est tout pardonner [comprenderlo todo es perdonarlo todo]. Pero el perdón tiene tan poco que ver con el comprender que no es ni su condición ni su consecuencia" (EC: 372). Para evitar esta confusión, procura distinguir explícitamente entre perdón y reconciliación.

Mientras que el perdón "es una acción singular y culmina en un acto singular" (EC: 373), la comprensión de la historia es un proceso siempre abierto que no tiene fin. El perdón siempre refiere a la persona y no al acto mismo, uno no perdona el robo

o la mentira sino que perdona a la persona que los cometió mediante un acto de amor. Pero la comprensión histórica no se ocupa de las personas sino de acciones y acontecimientos, por ello también el perdón es absolutamente ajeno a la comprensión. En este sentido, lo que se lleva a cabo en el proceso de comprensión es una reconciliación, pero no con los acontecimientos terribles sino con el mundo en el que estos fueron posibles.

A la reconciliación con el mundo remite precisamente la frase de Isak Dinesen que Arendt utiliza como epígrafe del capítulo sobre la acción en La condición humana: "Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ella" (CH: 199). Comprender implica reconciliarse en la medida en que, a través de este proceso, aceptamos y nos hacemos cargo del peso de los acontecimientos. Sólo de esta forma podemos seguir viviendo en un mundo en el que fue posible la catástrofe del nazismo. Si bien Vowinckel (2001: 118)[6] considera que sólo con la lectura tardía de Dinesen, Arendt se propone sustituir la historiografía científica por la mera narración, que finalmente conduce a la "reconciliación con el pasado", puede encontrarse ya en el prólogo de 1950 a la primera edición de Los orígenes del totalitarismo, un párrafo en el que se sostiene que la comprensión implica un "soportamiento" de la realidad, es decir, en otras palabras una reconciliación con esta realidad:

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar

su existencia ni someterse mansamente a su peso–. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere. (OT: 10)[7]

De este modo, mucho antes de su referencia a Dinesen en su libro de 1958, Arendt ya entendía la comprensión como un proceso por el cual soportamos el mundo en el que nos ha tocado vivir con su legado de crímenes y de males insondables. Incluso en su ensayo "Comprensión y política" de 1953, caracteriza la comprensión como una actividad "a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo" (EC: 371; nuestro subrayado). Adviértase además que la reconciliación es con la realidad o con el mundo en que esos acontecimientos afrentosos fueron posibles, pero no con el pasado mismo (Versöhnung mit der Vergangenheit) como pretende Vowinckel. Con el pasado del totalitarismo y de los campos de concentración y exterminio no es posible reconciliarse, y tampoco es posible tan siquiera dominar o superar ese pasado –lo que en alemán se denomina Vergangenheitsbewältigung–.[8] En "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo" [1954], Arendt señala:

El grandioso esfuerzo hegeliano de reconciliar el espíritu con la realidad dependía enteramente de la habilidad de armonizar y ver algo bueno en cada uno de los males. Su validez se mantuvo en la medida en que el "mal radical" (del que sólo Kant entre los filósofos tuvo el concepto, aunque apenas tuviera la experiencia concreta) no había tenido lugar. ¿Quién se atrevería a reconciliarse con la realidad de los campos de exterminio o jugar al juego de la "tesis-antítesis-

síntesis" hasta que su dialéctica descubriera un "sentido" en el trabajo esclavo? Siempre que hallamos argumentos similares en la filosofía del presente, o bien no nos convence su inherente falta de sentido de la realidad, o bien comenzamos a sospechar de que hay mala fe. (EC: 537)

Arendt escribe este párrafo tan sólo un año después de haber establecido un íntimo vínculo entre comprensión y reconciliación en su ensayo "Comprensión y política". Al respecto cabe pensar en dos alternativas: o bien Arendt ha cambiado radicalmente de parecer en relación con la reconciliación, o bien la entiende en un sentido distinto al de Hegel. En cualquier caso, resulta preciso abordar la reconciliación en relación con la concepción de la historia que a ella subyace, puesto que ahí se encuentran las divergencias de fondo. Aunque sólo nos detendremos someramente en la concepción hegeliana de la reconciliación, quisiéramos señalar que la reconciliación (Versöhnung) desempeña un papel en diversos escritos hegelianos,[9] detentando siempre un sesgo positivo por el cual es posible la reconciliación de los opuestos –realidad y espíritu, finito e infinito, razón y fe, autonomía individual y Estado–. En este sentido, Karl Löwith (2008: 77) sostiene que la concepción de Hegel lleva a cabo una reconciliación de la filosofía con el Estado, por una parte, y de la filosofía con la religión cristiana, por otra; mientras que la crítica de Marx romperá con la filosofía del Estado, Kierkegaard se dirigirá contra la filosofía de la religión.

En particular respecto de la historia, la reconciliación se produce con la razón, en la medida en que "la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente" (Cruz, 1996: 59). Así, la razón es incorporada en el abordaje de la historia como un supuesto,

pero este supuesto queda demostrado en el plano del conocimiento especulativo, es decir, en la filosofía. Por eso, la reconciliación se realiza en el ámbito del pensamiento: "Los sistemas filosóficos [...] producen conceptualmente, es decir, en el pensar, la reconciliación que antes sólo había sido objeto de la fe" (Löwith, 2008: 64).

> Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta–. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Ésta se revela en la historia universal. (Hegel, 1980: 44)

La crítica arendtiana de la reconciliación se dirige precisamente contra esa articulación entre historia y razón, que ya no es posible suponer una vez acaecidos los trágicos acontecimientos de la historia del siglo pasado. No hay forma de encontrar esta razón en la historia universal después de Auschwitz y los campos de concentración y exterminio, por lo que ya no es posible transitar el camino hegeliano de la reconciliación con la historia como totalidad. En la medida en que estos sucesos trágicos han abierto una brecha entre razón e historia, ya no es posible reconciliarse con ese pasado.

Sin embargo, la crítica de Arendt se verá acotada por su propio reconocimiento de la importancia de la filosofía de Hegel en el replanteamiento moderno de la historia. La historia y los asuntos humanos han dejado de ser, como para Platón, el ámbito de las opiniones que no puede dar lugar a conocimiento en sentido estricto, para pasar a ser en Hegel, el ámbito en el

que se revela la verdad en el propio proceso temporal (EPF: 78). Asimismo, habría que señalar que Arendt sustenta una interpretación difundida, pero por decirlo así, bastante limitada de la reconciliación en Hegel. Sólo para mencionar someramente otras interpretaciones alternativas, remitimos a Slavoj Žižek, quien entiende la "reconciliación" hegeliana no como una superación sino más bien como una anuencia de la imposibilidad de reconciliación total. En este sentido, sostiene que es posible concebir a Hegel como el primer posmarxista, puesto que "él fue quien abrió el campo de una fisura «suturada» después por el marxismo" (Žižek, 1992: 29). Asimismo, Jorge Dotti (1983: 17) también advierte que en la "«solución» hegeliana subsiste un hiato insuprimible entre la formulación conceptual y su correlato real, entre el modelo teórico y la realidad de la cual éste debería ser la explicación «causal»".

Desde esta línea de interpretación de la reconciliación hegeliana como una "fisura" o un "hiato insuprimible", la concepción de Arendt ya no se presenta como contrapuesta a la de Hegel, e incluso esta última puede resultar esclarecedora. La comprensión siempre lleva consigo una tentativa de reconciliación pero, al mismo tiempo, ésta no se realiza nunca plenamente. La comprensión supone una mediación entre lo que en principio resulta extraño, pero puede hacerse propio; en otras palabras, implica un movimiento desde la extrañeza hacia la reconciliación, pero este movimiento no cesa ni encuentra un punto de resolución. La plena reconciliación no es posible, sino que siempre subsiste y se recrea esa fisura entre lo que en un comienzo resulta extraño y lo que puede volverse propio a través de la reconciliación.[10] En este sentido, la reconciliación que trae consigo la comprensión es solamente un soportamiento de lo extraño: "Salomón [...] sabía que sólo un «corazón

comprensivo», no la mera reflexión o el mero sentimiento, nos hace soportable el vivir con otros hombres, eternos extraños, en un mismo mundo, y les hace posible a ellos el soportarnos a nosotros" (EC: 392).

Consecuentemente, la comprensión supone la reconciliación, no en el sentido de una superación del pasado, sino como una forma de hacer frente a lo que ha sucedido, que sin embargo resulta siempre abierta e inacabada. Por eso, la reconciliación no implica la aceptación del pasado ni la resignación ante hechos abominables (Vollrath, 1977: 181), sino un soportamiento de lo que ha pasado sin "someterse mansamente a su peso" (OT: 10). La reconciliación en Arendt se despliega en esta doble dimensión de un soportar y afrontar, que no procura negar el impacto de los sucesos pasados sino enfrentar el impacto que nos provocan. No nos reconciliamos con el pasado sino con el mundo en el que nos ha tocado vivir y en este sentido, la reconciliación supone comprender cómo esos acontecimientos fueron posibles y cómo pudieron surgir en el mundo no totalitario. A través de la comprensión y de la reconciliación, entonces, nos es posible el doble movimiento que supone enfrentar y soportar la realidad, sin negar su carácter infame. En el prólogo de Los orígenes del totalitarismo, Arendt señala: "Este libro es un intento por comprender lo que en un primer vistazo, e incluso en un segundo, parecía simplemente afrentoso" (OT: 17). El comprender, especialmente ante los acontecimientos que marcaron el siglo XX, supone el desafío de afrontar –y enfrentar– estos acontecimientos asumiendo y soportando su peso. La reconciliación, entonces, se distancia profundamente de cualquier intento de aceptación, justificación o superación del pasado, en la medida en que la comprensión, como la entiende Arendt, "es un enfrentamiento impremeditado, atento

y resistente, con la realidad –cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta" (OT: 17) y cuyo efecto es el poder soportar esa realidad.

Por último, quisiéramos realizar algunos señalamientos en relación con la interpretación de Vowinckel (2001: 118), mencionada previamente según la cual en su libro sobre el totalitarismo Arendt suscribiría a una historiografía científica, basada en la explicación histórica causal (Vowinckel, 2001: 17), que recién con su lectura posterior de Isak Dinesen hacia fines de la década del 50 reemplaza por la mera narración (simples Geschichtenerzählen). En primer lugar, en el capítulo precedente reconstruimos la crítica radical que Arendt realiza de la categoría de causalidad, a partir de lo que se hizo manifiesto su rechazo de la explicación causal en el ámbito de la historia. En esta misma dirección, se han desarrollado diversas lecturas sobre la peculiaridad del abordaje arendtiano de la historia frente a las explicaciones predominantes en la historiografía (Birulés, 2007; Forti, 2001; Young-Bruehl, 1977; Behabib, 2000).

En segundo lugar, Vowinckel no sólo pasa por alto la crítica temprana que Arendt realiza de la historiografía científica, sino que tampoco advierte que con esta crítica está cuestionando el paradigma científico imperante en su totalidad. Consecuentemente, Arendt esboza una comprensión narrativa de la historia que no puede sencillamente caracterizarse por su falta de cientificidad, puesto que se aboca al desarrollo de categorías históricas que atiendan a la especificidad de su materia, ampliando de este modo los estrechos márgenes de lo que se considera científico. En tercer lugar, y como veremos en el capítulo 7, Arendt caracteriza la comprensión en términos narrativos desde comienzos de los años 50 en diversas instancias y con manifiesto énfasis. Por ello, no hay un giro

narrativista, como pretende Vowinckel, sino, más bien, una delimitación y profundización creciente del papel fundamental que la narración desempeña en la comprensión histórica. En "Comprensión y política" [1953], Arendt concibe que, cuando ocurre un acontecimiento que permite reconsiderar el pasado, entonces la historia "emerge como un relato [story] que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin" (EC: 387).

3. Comprensión y cristalización

La crítica de Arendt a la causalidad, a la deducción, a las analogías y a las generalizaciones en la historia lleva a preguntarnos si acaso puede establecerse desde su perspectiva un vínculo entre el pasado y el presente que dé lugar a una comprensión histórica que no permanezca meramente apegada a la singularidad de los hechos. Para dar cuenta de una relación entre el pasado y el presente que no sea de carácter causal o deductivo, Arendt utiliza la noción de cristalización. Este concepto proviene de la química y remite al proceso mediante el cual ciertas sustancias adoptan la forma de un sólido cristalino generalmente a partir de mezclas homogéneas, formadas por un sólido disuelto en agua. La cristalización es utilizada como método para purificar sustancias, puesto que permite separar los sólidos contenidos en una solución líquida. Al respecto, quisiéramos destacar algunas cuestiones. En la mezcla homogénea no podemos percibir el elemento sólido, en la medida en que se encuentra disuelto, pero con la cristalización se logra precisamente la separación de ese elemento sólido. De manera análoga, habría elementos totalitarios que se encontrarían dispersos y en cierta medida invisibilizados, pero que en determinado momento confluyen o se precipitan dando lugar al totalitarismo.

La cristalización le permite a Arendt pensar una forma de articulación entre el pasado y el futuro que a su vez preserva la contingencia propia del momento de la irrupción del

acontecimiento. De este modo, la cristalización remite, por un lado, a la inscripción de un acontecimiento en una trama de elementos precedentes pero, por otro lado, subraya el carácter contingente e imprevisto de ese acontecimiento. En este sentido, Fina Birulés (2006: 44), siguiendo a Lisa Disch (1994: 147), entiende que cuando Arendt recurre al uso de la noción de cristalización, "se estaba haciendo eco de las páginas de la Crítica del Juicio en las que Kant introducía la cristalización como metáfora de la contingencia". Como "metáfora de la contingencia" (Birulés, 2007: 35), la cristalización pone de manifiesto que un fenómeno se ha configurado de determinada manera, pero que también podría haberlo hecho de otra forma.

> La formación se opera después por una reunión repentina [durch Anschießen], es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito del estado fluido al sólido, sino, por decirlo así, por un salto; este tránsito se llama también la cristalización [Kristallisieren] [...] Muchas sales, y también piedras, que tienen una formación cristalizada, son producidas por una especie de tierra disuelta en el agua por no se sabe qué \ intermediario. Del mismo modo, las configuraciones granulares de muchos minerales, del brillo de la galena cúbica, de la sal de oro rojo y otras, se forman, según toda suposición, también en el agua, y por reunión repentina [durch Anschießen] de las partes, obligadas, por alguna causa, a abandonar ese vehículo y a reunirse unas con otras en determinadas figuras exteriores. (Kant, 2010c: 473, § 58)[11]

En la versión de este fragmento de la traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas,[12] la expresión alemana durch Anschießen se traduce una vez por "unificación súbita" y otra vez por "cristalización" (Kant, 2003: 321, § 58),[13] cuando

debería haberse mantenido la misma expresión, como hace García Morente en la traducción que hemos citado. García Morente traduce en ambos casos durch Anschießen como "reunión repentina" y la primera vez que utiliza esta expresión aclara en una nota la expresión original en alemán.[14] Asimismo, una cuestión más general respecto de la traducción de Aramayo y Mas, remite a que han optado por el título Crítica del discernimiento en lugar del tradicional Crítica del Juicio de García Morente, que utilizaba la palabra "Juicio" con mayúscula para referir a la facultad, en alemán Urteilskraft, y "juicio" con minúscula para referir a su función, en alemán Urteil. Sin embargo, las razones esbozadas para fundamentar este cambio no resultan convincentes (en Kant, 2003: 21) y para solucionar el hecho de que en castellano la palabra "juicio" se utilice en esta doble acepción parece una mejor salida la de Pablo Oyarzún (1992) que opta por el título Crítica de la facultad de juzgar. Por esta razón, no seguimos la traducción de Salvador Mas y Roberto Aramayo, puesto que no afecta solamente al título de la obra sino a todo su desarrollo en tanto que consignan siempre "discernimiento" cuando Kant se refiere a Urteilskraft. Por su parte, en Arendt esta distinción entre facultad y función no desempeña un papel relevante (VE: 91), por lo que nos parece más apropiado utilizar el matiz que propone García Morente, puesto que, por un lado, hace justicia al texto kantiano y, por el otro, facilita la aproximación entre el texto de Kant y la propia lectura de Arendt del juicio kantiano.

Después de esta breve pero necesaria digresión en torno de la traducción, volvemos a la cuestión de la cristalización. Al respecto, queremos señalar que Kant introduce estos fragmentos sobre la cristalización para rebatir aquellas posiciones que sustentan el juicio estético en el realismo de la

finalidad de la naturaleza. En este sentido, ciertas formaciones bellas de la naturaleza –como flores, brotes, animales– resultan innecesarias para su propio uso, pero "parecen totalmente enderezados a la exterior contemplación", lo que otorga "un gran valor al modo de explicación por medio de la suposición de fines reales de la naturaleza para nuestro Juicio estético" (Kant, 2010c: 472, § 58). Sin embargo, Kant considera que las "formaciones libres" de la propia naturaleza, es decir, los procesos de cristalización, muestran que no es posible sostener la suposición del realismo de la finalidad de la naturaleza. La contingencia y el carácter inesperado con el que acontecen las denominadas formas libres (freie Bildungen)[15] muestran que no es el juicio el que se ajusta al realismo de la finalidad de la naturaleza sino, por el contrario, que la naturaleza puede ser concebida conforme "a un fin para nuestro juicio sin idea alguna puesta a su base" (Kant, 2010c: 472, § 58).

Así, la finalidad no se encuentra en la naturaleza sino que constituye una idealidad o, más precisamente, resulta manifiesto el "principio de la idealidad de la finalidad de lo bello de la naturaleza" (Kant, 2010c: 474, § 58) frente al realismo de la finalidad de la naturaleza. De todas formas, según Kant, lo que prueba esta idealidad es que el enjuiciamiento de la belleza procede por criterios a priori y reside en el propio legislador, mientras que si aceptáramos el realismo de la finalidad, tendríamos que aprender de la naturaleza lo que resulta bello y el juicio descansaría en principios empíricos. La naturaleza no desarrolla sus formas bellas para nuestra propia satisfacción, lo que implicaría un realismo de la finalidad o una finalidad objetiva, sino que esta finalidad es subjetiva y descansa "en el juego de la imaginación en su libertad" (Kant, 2010c: 474, § 58), por lo que el juicio tiene como fundamento la autonomía –y no la heteronomía

como correspondería a la finalidad objetiva–. De este modo, Kant encuentra en las bellas formas de la naturaleza el principio de la idealidad de la finalidad que rige el juicio estético.

Aunque Arendt no hace un análisis de este parágrafo, consideramos que su utilización de la metáfora de la cristalización hace referencia no sólo a la contingencia de los acontecimientos, como bien advierte Birulés, sino también a que toda aproximación al pasado implica un juicio estético en el sentido kantiano, que requiere del libre juego de la imaginación, para dotar de sentido al pasado estableciendo relaciones entre los sucesos. De este modo, Arendt ya estaría contemplando de manera incipiente la posibilidad de pensar la compresión de la historia como el ejercicio mismo de la actividad del juzgar en el sentido kantiano. Recapitulemos ahora las principales características del proceso de cristalización: acontece súbitamente, implica un salto, se obtiene una nueva formación y se encuentra íntimamente vinculado con el libre juego de la imaginación debido a que su finalidad es subjetiva –y de ahí la afinidad entre la tarea de comprender y el juicio estético, cuestión que retomamos en el capítulo 9–.

Asimismo, quisiéramos destacar que en la cristalización a partir de un líquido se produce, por evaporación o separación de sus propias partes, una nueva formación. En este sentido, Arendt retoma la cristalización como una metáfora esclarecedora del vínculo entre el surgimiento de un acontecimiento y los elementos que se encuentra en sus orígenes. Así como algunas sales se forman por cristalización "quién sabe gracias a qué como mediación" (Kant, 2003: 322, § 58),[16] sucede algo análogo en los procesos históricos: determinados acontecimientos se configuran súbitamente a

partir de elementos previos pero sin que pueda establecerse una mediación causal o algún otro vínculo necesario. El hecho de que Kant se refiera a los procesos de cristalización como formaciones libres de la naturaleza le permite a Arendt retomar esta noción para enfatizar la contingencia inherente a los acontecimientos y a la historia.

En la cristalización no hay una sucesión gradual sino una "repentina solidificación" y los acontecimientos históricos que signan una época también son resultado de una repentina reunión de elementos, es decir, que los acontecimientos emergen por una configuración súbita, que resulta irreductible a sus partes precedentes. En este sentido, la cristalización debe entenderse como adquisición de una formación (Bildung) o forma (Gestalt) que excede la mera sumatoria de sus partes (Althaus, 2000: 187-189), y que por tanto no se encuentra determinada por ninguna de sus partes constitutivas (Disch, 1994: 148). De ahí que Arendt fuera muy cauta al referirse a los elementos que dieron origen al totalitarismo y en algunas ocasiones advierta que estos elementos no pueden ser considerados totalitarios en sí mismos, puesto que sólo en la conjunción y en la articulación de todos esos elementos puede surgir el totalitarismo. En este contexto, Arendt incluso señala que el título de su libro resulta inapropiado porque, al consignar la palabra "orígenes", podría malinterpretarse en el sentido de "causas", pero ya hemos visto que este concepto resulta completamente ajeno a la historia, en particular, y a los asuntos humanos, en general. De manera que la cristalización implica una relación entre elementos pero que no remite a orígenes ni causas, sino a una convergencia de factores que conforma una nueva configuración –o fenómeno histórico–, que no puede no obstante ser completamente determinado por esos factores precedentes.[17] En su réplica a Eric Voegelin, Arendt

opone la explicación basada en la búsqueda de orígenes a un análisis basado en la cristalización: "El libro, por tanto, no se ocupa en realidad de los «orígenes» del totalitarismo –como su título desafortunadamente pretende– sino que ofrece un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo" (EC: 485).

La cristalización implica una articulación entre elementos que rompe asimismo con la sucesión cronológica de la causalidad. "El totalitarismo como fenómeno límite de la política (el mal radical) no puede conformarse con remitir a la historia, donde podría estudiarse nítidamente su etiología. De ahí la dimensión no cronológica de los Origins" (DF: 67, III). De este modo, la noción de cristalización viene a poner de manifiesto, por ejemplo, que el totalitarismo es más que la suma de sus elementos –antisemitismo, sociedad de masas, imperialismo, racismo–, por lo que siempre permanece una brecha[18] entre los elementos del pasado y los acontecimientos que se configuran a partir de ellos (Althaus, 2000: 189). En otras palabras, hay una terrible discrepancia entre los elementos originarios y la formación que resulta de su cristalización.

Arendt pretende que su comprensión narrativa de los hechos dé cuenta de esta discrepancia o de esta brecha, para lo que deliberadamente busca que haya una cierta falta de unidad entre las tres partes del libro –como hemos visto al comienzo del capítulo precedente–. Sin embargo, también es consciente de las dificultades que plantea esta discontinuidad, cuestión que no había pasado desapercibida para Jaspers en su seguimiento epistolar de los avances del libro de Arendt sobre el totalitarismo. El 4 de septiembre de 1947 Arendt le había comentado a Jaspers que la primera parte de su libro sobre el antisemitismo estaba terminada y que esperaba concluir hacia

fin de ese año la segunda parte sobre el imperialismo, mientras que la tercera parte sobre el totalitarismo debía ser todavía completamente reelaborada debido a que había decidido hacía relativamente poco tiempo incorporar a la Unión Soviética a sus consideraciones (AJC: 98).[19] El 31 de octubre del año siguiente Arendt le escribía a Jaspers que las tres cuartas partes del libro estaban terminadas y que tenía todavía mucho por leer para el cuarto que le restaba.[20] A lo que Jaspers le contesta el 6 de noviembre de ese mismo año: "Your book has made great progress –but is still not finished. I think you shouldn't hesitate too long and shouldn't read too much more. It would be better to write another book" (AJC: 119).[21] Pocos días después, el 19 de noviembre, Arendt le responde a Jaspers:

Thank you for what you had to say about my book. You're right, of course. The sad thing is that in my head this has always been one book; in reality, at least as far as the historical material is concerned, it is three books: anti-Semitism, imperialism, and totalitarianism. But to make three books of it would not have been good either [...] because I couldn't have developed my political argument. Now the first two parts are done, finished, and the last is under way. (AJC: 122)[22]

En la cita precedente se aprecia que la unidad del libro constituía un problema para Arendt, porque aunque no hubiera una articulación total entre sus partes, tenía que haber alguna conexión que justificara su publicación conjunta en un solo libro y no seguir la sugerencia de Jaspers y publicar al menos la tercera parte por separado. Pero aquí lo importante es que esta conexión entre las partes del libro no reside en la concatenación de los hechos, y mucho menos en su vínculo

causal o deductivo, sino en la argumentación política que busca delimitar el antisemitismo y el imperialismo como los principales elementos que cristalizaron en el totalitarismo. La "unidad", o tal vez sería más preciso decir la articulación del libro, reside en el sentido que emerge de la puesta en relación de los acontecimientos a través de la narración. El recurso a una articulación en la discontinuidad le permite a Arendt abordar la comprensión de la historia sin sacrificar la contingencia ni la iniciativa individual, es decir, la incidencia de la libertad humana y de su consecuente imprevisibilidad en los procesos históricos (Althaus, 2000: 192; Birulés, 2007: 35). En este contexto, la cristalización nos remite a una constelación que, en un determinado momento, da forma a un fenómeno remitiéndolo a sus elementos constituyentes pero sin rehusar de la singularidad del acontecimiento diluyéndolo en ellos. Si bien el acontecimiento no puede deducirse de su pasado, constituye una cristalización del mismo y se erige en el fin de una serie de sucesos pasados y en el inicio de otros nuevos. En este sentido, la cristalización se encuentra íntimamente vinculada con la narración, es decir, con el establecimiento de comienzos y fines:

> Un acontecimiento pertenece al pasado, marca un final, en la medida en que elementos que tienen sus orígenes en el pasado se reúnen juntos en su repentina cristalización; pero un acontecimiento pertenece al futuro, marca un comienzo, en la medida en que esta misma cristalización nunca puede deducirse de sus propios elementos, sino que viene causada invariablemente por algún factor que yace en el reino de la libertad humana. (EC: 389, nota 21)

Por último, quisiéramos señalar que otras interpretaciones (Benhabib, 2000: 64) señalan que en el concepto de

cristalización se encuentran resonancias del prólogo de Benjamin (2006: 230-231) al Origen del drama barroco alemán y especialmente a la sección "La idea como configuración [Idee als Konfiguration]". En este sentido, quisiéramos destacar que Benjamin (2006: 231) presenta las ideas como configuraciones que permiten interpretar los fenómenos, pero que al mismo tiempo "permanecen oscuras en tanto los fenómenos no se les declaran agrupándose a su alrededor". Debido a esta agrupación a su alrededor, Benjamin también caracteriza las ideas como constelaciones [Konstellationen], que reúnen elementos y de ese modo los vuelven inteligibles. "La idea, en cuanto interpretación de los fenómenos –o más bien, de sus elementos–, determina primero su mutua pertenencia. Pues las ideas son constelaciones eternas, y al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones los fenómenos son al tiempo divididos y salvados" (Benjamin, 2006: 230). Las ideas así entendidas, como configuraciones o constelaciones, constituyen la base epistemológica de la concepción benjaminiana (Buck-Morss, 1981: 193-202), que permitiría concebir la interrelación entre los elementos de la constelación pero al mismo tiempo su carácter peculiar. Arendt procura a través de la narración discontinua llevar a cabo una tarea análoga, donde los acontecimientos actúan como las ideas benjaminianas, dotándose de un papel configurador en su interrelación, que también ilumina su singularidad. De este modo, el acontecimiento desempeña en la perspectiva de Arendt el papel configurador de sentido de las ideas en Benjamin, y es en este contexto que deben situarse las reflexiones de Arendt en torno de la narración.

4. Comprensión, imaginación e imparcialidad

Una vez roto el hilo de la tradición por la irrupción del totalitarismo, la tarea que tenemos por delante es comprender sin "categorías preconcebidas" (EC: 391) y juzgar sin criterios dados de antemano –como es el caso de las reglas de la moralidad–. Se abre paso, entonces, una comprensión que deberá constituir nuevos conceptos y un juzgar que deberá procurarse criterios pero partiendo desde la particularidad de los casos. A partir de esto, se plantean interrogantes respecto de la relación entre la comprensión y el juicio. ¿Es necesario comprender previamente para luego poder juzgar? ¿Son acaso facultades independientes o se encuentran estrechamente vinculadas?

Incluso en esta primera instancia de las reflexiones sobre Arendt, es posible encontrar algunos parecidos entre la comprensión y el juicio; ambos son procesos inacabados que nos acompañan a lo largo de nuestra vida y se encuentran estrechamente vinculados con "la facultad de la imaginación que Kant denominó Einbildungskraft y que nada tiene que ver con la habilidad para la ficción" sino que constituye una "herramienta importante de cognición", como nos advierte Arendt en su "Réplica a Voegelin" (EC: 486). Sin embargo, la cuestión del juicio aparece apenas esbozada en esta primera etapa de Arendt –que se extiende hasta 1955– y recién frente al caso Eichmann, en 1963, Arendt retoma esta cuestión, a la

que se abocará con detenimiento en 1970 en el marco de sus Conferencias sobre la filosofía política de Kant, y donde la imaginación también ocupa un papel destacado en su análisis. La imaginación parece constituir un hilo conductor entre el primer abordaje arendtiano de la comprensión y su posterior análisis del juicio. En este sentido, cabe destacar que las interpretaciones de algunos pensadores de orientación habermasiana, como Seyla Benhabib (2006: 139-163) y Albrecht Wellmer (2000: 259-280), suelen otorgar escasa relevancia al papel de la imaginación en la concepción arendtiana del juicio. Consecuentemente no pueden dar cuenta de la relación entre la comprensión y el juicio, ni de la relevancia de la comprensión para entender cómo Arendt resitúa el juicio estético, como tendremos ocasión de ver en los dos últimos capítulos. Sin embargo, en 1953 en su artículo "Comprensión y política", Arendt se preguntaba:

¿Es que no está el comprender tan íntimamente relacionado e interrelacionado con el juzgar, que ambos deben describirse como subsunción (de algo particular bajo una norma universal), lo que, de acuerdo con Kant, es la definición misma del juzgar y aquello cuya ausencia definió él tan magníficamente como "necedad" [stupidity], un "defecto sin remedio" (Crítica de la razón pura, B 172-73)?" (EC: 380)[23]

Dos breves comentarios respecto de esta cita. Por un lado, queremos enfatizar que a comienzos de los años 50 Arendt ya dejaba entrever que era posible establecer un vínculo entre la comprensión y el juicio, y esto muestra la plausibilidad de nuestra hipótesis de que la cuestión de la imaginación opera como un puente entre ambas instancias. Por otro lado, también queremos advertir que Arendt se refiere el juicio en el sentido

del juicio determinante, es decir, aquel que consiste en subsumir un particular en una regla universal dada con antelación. En cambio, posteriormente recupera la noción de juicio reflexionante que Kant desarrolla en la Crítica del Juicio. De modo que hay un claro desplazamiento en Arendt respecto del juicio desde estas primeras referencias al juicio determinante hacia una reapropiación del juicio reflexionante. Como punto de inflexión de este desplazamiento podemos situar el año 1957, cuando Jaspers publica su libro Die grossen Philosophen, que contiene un capítulo sobre Kant y en relación con el cual Arendt le escribe a Jaspers en una carta del 29 de agosto de ese año:

> At the moment I'm reading the Kritik der Urteilskraft with increasing fascination. There, and not in the Kritik der praktischen Vernunft, is where Kant's real political philosophy is hidden. His praise for "common sense", which is often scorned; the phenomenon of taste taken seriously as the basic phenomenon of judgment –which it probably really is in all aristocracies–; the "expanded mode of thought" that is part and parcel of judgment, so that one can think from someone else's point of view. The demand for communicativeness. These incorporate the experiences young Kant had in society, and then the old man made them come to life again. I've always loved this book most of Kant's critiques, but it has never before spoken to me as powerfully as it does now that I have read your Kant chapter. (AJC: 318)[24]

En este fragmento Arendt esboza paradigmáticamente su peculiar interpretación de que la filosofía política de Kant no se encuentra en la Crítica de la razón práctica sino en la Crítica del Juicio. Esta tesis de Arendt se mantendrá vigente hasta sus

últimos escritos y se convertirá en el pilar de su reapropiación del juicio kantiano, y aunque no se encontraba todavía formulada a comienzos de los años 50, la referencia a la imaginación aparece tanto en relación con la comprensión como posteriormente en relación con el juicio. En la cita de "Comprensión y política", Arendt se pregunta si acaso la comprensión no se encuentra íntimamente vinculada con el juicio, como Kant lo formula en la Crítica de la razón pura, y aunque después reoriente su lectura al juicio reflexionante propio de la Crítica del Juicio, es necesario destacar que de acuerdo con la lectura de Heidegger, en las dos críticas la imaginación desempeñaría un rol primordial.

En Kant y el problema de la metafísica [1929], Heidegger (1954: 114, § 26) advierte que en la primera edición de la Crítica de la razón pura la imaginación desempeña un papel fundamental en tanto que "es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento". La imaginación es la capacidad de representar en la intuición un objeto que no está presente, pero al mismo tiempo es la capacidad que permite sintetizar a priori la multiplicidad intuitiva que otorga realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento. De este modo, la imaginación permitiría que el entendimiento pueda aplicarse a la intuición sensible, es decir, la imaginación sería junto con la sensibilidad y el entendimiento una tercera "facultad fundamental" (Heidegger, 1954: 116-119, § 27) que, al contener una base en común con cada una de ellas, obraría como mediadora permitiendo que el entendimiento pueda aplicarse a la intuición sensible.[25]

El libro de Heidegger sobre Kant se publica en 1929, cuando Arendt ya se encontraba finalizando su doctorado en Heidelberg, pero estas temáticas habían sido desarrolladas por Heidegger en su curso del semestre de invierno de 1925-1926, y

retomadas en el curso de 1927-1928 y en la conferencia de Davos en marzo-abril de 1929, en la que se produce la célebre disputa con Ernst Cassirer en torno de la interpretación de Kant.[26] Arendt comenzó sus estudios con Heidegger en Marburg en 1924, pero en el semestre de invierno de 1925-1926 se fue a Friburgo a estudiar con Husserl y posteriormente a Heidelberg a estudiar con Jaspers.[27] Por ello no asistió a los seminarios de Heidegger sobre Kant, no obstante lo cual es muy probable que haya tenido conocimiento de estos desarrollos porque seguía realizando su doctorado bajo la dirección de Heidegger y Jaspers, por lo que, a pesar de estar en Heidelberg, mantenía un contacto regular con su primer maestro.

En este sentido, sostenemos que la lectura heideggeriana de Kant que recupera el papel de la imaginación como facultad fundamental del conocimiento ontológico, en la medida en que permite la mediación entre la sensibilidad y el entendimiento, se encuentra a la base del estrecho vínculo que Arendt establece entre imaginación y comprensión. Es decir, este motivo de la imaginación como una de las facultades fundamentales para la comprensión se encuentra presente también en Arendt quien, posteriormente, en las notas de un seminario sobre la Critica del Juicio de Kant del otoño de 1970, remite expresamente a la primera edición de la Crítica de la razón pura donde se "define la facultad de la imaginación como «la facultad de la síntesis en general»" y como la raíz oculta "de la sensibilidad y del entendimiento" (CK: 147). De esta forma, Arendt sostiene que la imaginación es la facultad invisibilizada que opera en el esquematismo kantiano. Así, el esquema, que permite la mediación entre la sensibilidad y el entendimiento, es concebido como un producto de la actividad de estas facultades a través de la imaginación, mientras que, en el juicio reflexionante, "encontramos algo análogo al «esquema»: el

ejemplo" (CK: 151), que también requiere de la tarea representativa de la imaginación. Volveremos sobre esta cuestión en el último capítulo.

Asimismo, entendemos que la imaginación puede obrar como articulación entre la concepción de Arendt de la compresión y su posterior aproximación al juicio en Kant, puesto que, de acuerdo con esta interpretación, en ambas instancias la imaginación desempeña un papel destacado.[28] En lo sucesivo nos ocupamos de la caracterización arendtiana de la imaginación y de su relación con la comprensión, y en el capítulo 9 retomamos la cuestión del juicio y la imaginación. En su réplica a Eric Voegelin respecto de su libro sobre el totalitarismo, así como también en otros escritos de comienzos de los años 50, Arendt advierte que la imaginación constituye una facultad estrechamente vinculada con la comprensión y señala que la había empleado "de manera consciente" en su estudio del totalitarismo, lo que dio lugar "a una aproximación al tema que resulta crítica en relación con casi todas las interpretaciones de historia contemporánea" (EC: 486). La relevancia de la imaginación reside en que nos permite ver las cosas desde diversas perspectivas, alejándonos de aquellas que se encuentran muy próximas y acercándonos a aquellas que nos resultan extrañas.

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada; nos hace suficientemente fuertes para poner a cierta distancia lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo y comprenderlo no sesgada ni prejuiciosamente; nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto, hasta que podamos ver y comprender todo lo que está demasiado alejado de nosotros como si fuera asunto personal nuestro. Este

distanciarse de ciertas cosas y este tender puentes hacia otras es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales. Sin este tipo de imaginación, en que consiste la comprensión, nunca conseguiríamos orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna con la que contamos. Somos contemporáneos sólo hasta donde alcanza nuestra comprensión. (EC: 393)

La comprensión requiere del auxilio de la imaginación porque no se reduce a la experiencia de lo dado, ni tampoco levanta barreras abstractas que se alejan inevitablemente del mundo. En este sentido, la imaginación obraría como la denominada "amplitud de mente" que nos permite pensar desde diversas perspectivas, haciendo posible nuestra capacidad de juzgar. Al permitirnos colocarnos en la perspectiva de otros interlocutores –presentes pero también pasados y futuros–, la imaginación posibilita cierto distanciamiento respecto de nuestros presupuestos (Althaus, 2000: 197), pero no con la idea de su completa anulación o superación, sino más bien de reconsiderarlos e insertarlos en el entramados de otros presupuestos. En este sentido, este distanciamiento permite al mismo tiempo tender puentes con posiciones disímiles o pasados remotos.

La imaginación habilita entonces un diálogo entre perspectivas y temporalidades distintas, que sienta las bases de la imparcialidad, es decir, una mirada amplia en la que se entretejen voces diversas sin sucesión de continuidad y en una armonía discordante. De manera que, aunque la "objetividad" no es posible en la comprensión de la historia, puesto que el "objeto" se encuentra ya siempre mediado por tramas interpretativas, la imaginación habilita la perspectiva de la

"imparcialidad". En este sentido, la comprensión no procura la restitución de un objeto originario, sino la emergencia de una pluralidad de voces en una trama de sentido y de ahí la relevancia de la imparcialidad como condición de posibilidad de esa pluralidad.

El problema de la objetividad científica tal como se planteó en el siglo XIX, debía tanto a la autocomprensión histórica errónea y a la confusión filosófica, que se había vuelto difícil reconocer el verdadero tema de discusión, el tema de la imparcialidad, sin duda decisivo no sólo para las "ciencias" de la historia sino también para toda la historiografía, desde la poesía y la narración en adelante. La imparcialidad, y con ella toda la historiografía verdadera, llegó al mundo cuando Homero decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles. Esta imparcialidad [...] deja atrás el interés común en el propio bando y en el propio pueblo que, hasta nuestros días, caracteriza a casi todas las historiografías nacionales. (EPF: 59)

La imparcialidad implica reconocer que "nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista" (EPF: 59). Este dar lugar a los diversos puntos de vista supone, como señala Vowinckel (2001: 114-115), poner un coto al amor por el propio pueblo, al patriotismo tan característico de los Estados-nación. La comprensión se basa en esta imparcialidad que requiere del diálogo que hace posible la imaginación a través de la representación de las distintas posiciones implicadas. Lo que entre los griegos era la experiencia del diálogo y la interacción en la polis, por lo cual

ellos "aprendieron a comprender, no a comprenderse como individuos sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos" (EPF: 60), requiere ser ejercitado en nuestro mundo a través de la imaginación y la comprensión.

5. Comprensión y experiencia

En el prefacio de Entre el pasado y el futuro, Arendt procura explicitar en qué consiste la "interpretación crítica del pasado" que se despliega en los "ocho ejercicios sobre la reflexión política" que componen el libro y que son denominados de esta forma en su subtítulo. Si bien esta obra fue publicada por primera vez en 1961 conteniendo seis ensayos y luego se reimprimió en 1968 incorporando dos ensayos más, los primeros cuatro ensayos datan de 1954, 1956, 1957 y 1958 respectivamente,[29] es decir que fueron escritos cuando Arendt se encontraba trabajando en La condición humana, con lo cual resultan importantes para la vinculación de la problemática de la comprensión con la narración, que adquiere una relevancia creciente en la producción arendtiana de las décadas del 50 y del 60. Los primeros ensayos del libro se abocan a la crítica del pasado, mientras que en los restantes prevalece la experimentación del futuro. Citamos en extenso el prefacio donde Arendt explicita el propósito del libro:

Su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a cómo pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. Menos aún, no pretenden restablecer el hilo roto de la tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se pueda cerrar la brecha entre pasado y futuro [...] Se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos (aunque

esos incidentes se mencionan sólo de manera ocasional), y mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de un letrero indicador exclusivo que determina el rumbo. Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos [...] existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político. (EPF: 20-21)

En primer lugar, vemos que al haberse roto el hilo de la tradición, nada resultaría más estéril que volcarse al pasado en busca de un modelo ideal para pensar nuestras sociedades. En Los orígenes del totalitarismo, Arendt ya había advertido que, ante la singularidad irreductible de este fenómeno, nuestras categorías de pensamiento político y de juicio moral resultaban inapropiadas para dar cuenta de esta nueva forma de dominación. El totalitarismo, como hemos visto, no podía ser subsumido bajo las categorías políticas tradicionales, como dictadura o tiranía, y sus crímenes tampoco podían ser castigados proporcionalmente al mal cometido como contemplaba la tradición del derecho. En este sentido, el totalitarismo llevó a cabo la ruptura definitiva de la tradición del pensamiento occidental, que ya se encontraba debilitada luego de los embates de Kierkegaard, de Nietzsche y de Marx.[30] Pero la ruptura de la tradición no acaece por la radicalidad de las críticas sino por el peso de los acontecimientos que marcaron el siglo XX.

No es posible reestablecer el hilo de la tradición y, por eso, la recuperación de las soluciones que los griegos habían esbozado ya no constituye un camino sustentable. Sin embargo, esta ruptura de la tradición nos permite volver a mirar al pasado sin el peso de su autoridad y desprovistos de las categorías hasta entonces imperantes, con lo cual el pasado puede mostrarse como nunca antes lo había hecho, es decir, de una nueva forma. Se abre entonces una brecha entre el pasado y el futuro, puesto que cuestionamos el legado del pasado, que ya no se nos presenta en continuidad con el presente, y tampoco podemos sustentarnos en la tradición para proyectarnos hacia el futuro. De modo que la ruptura de la tradición nos inhabilita para recurrir al pasado como modelo o guía prescriptiva para el presente, pero al mismo tiempo, nos permite afrontar un estudio crítico del pasado que, despojado del velo de la tradición, "ofrece la posibilidad de mirar el pasado con nuevos ojos" (Birulés, 1995: 1). Esto es lo que Arendt (1989: 25), en su ensayo sobre Lessing, denomina "ein Denken [...] ohne das Geländer der Tradition",[31] es decir, "un pensar sin la barandilla de la tradición". Veamos las notas de Arendt de enero de 1953 de su Diario filosófico referidas a la ruptura de la tradición como apertura del pasado:

Ruptura de la tradición: por primera vez en la ruptura podía el pasado aparecer como profundidad, un pasado en el que ya no había ningún hilo conductor. Y entonces lo "más profundo" se identificó con "comienzo", origen, etc., visto todo en forma cronológica. Cuanto "más profundamente" se desciende al pasado, tanto "más profundo" se hace uno mismo. La profundidad recibe así un resabio cronológico; y la dimensión, el espacio de la posible grandeza de nuevo se reduce linealmente. (DF: 291, XIII)

En segundo lugar, Arendt sostiene que el pensamiento político surge de la "experiencia viva" y la recuperación del pasado siempre estará guiada, entonces, por el interés que suscitan los "incidentes políticos" actuales. Por ello, su mirada del pasado no es meramente utópica, ni pretende una rehabilitación anacrónica de las formas políticas de la antigüedad. Por el contrario, el pensamiento de Arendt se erige y se desarrolla en un vínculo permanente con la experiencia actual y, desde esta preocupación, se remonta al pasado con el objeto de descubrir allí claves para repensar el presente. En el caso de La condición humana, la experiencia griega de la polis posibilita una revelación de dimensiones de la vida activa que habían sido olvidadas por la tradición predominante. Esta mirada hacia el pasado, siempre motivada por la experiencia presente, encuentra en la polis griega una fuente de inspiración, para delimitar una "especificidad de lo político" (Birulés, 1995) que permite a su vez reconsiderar la situación actual de la política. No sólo el comprender se encuentra arraigado en los sucesos de la experiencia presente sino también el pensamiento mismo que, según Arendt, "debe seguir unido a ellos a modo de un letrero indicador exclusivo que determina el rumbo" (EPF: 20). La "experiencia viva" constituye el objeto de la comprensión y del pensamiento, pero al mismo tiempo nos orienta en la mirada del pasado y, a partir de ello, reconfigura nuestra visión del presente. La experiencia es así al mismo tiempo punto de partida y punto de llegada, que en el proceso de comprensión y de pensamiento resulta transfigurada en un movimiento en apariencia cíclico que, no obstante, nunca vuelve al mismo lugar puesto que resulta más bien de carácter espiralado (retomaremos esta cuestión en el capítulo 4 en relación con el denominado círculo hermenéutico).

En tercer lugar, la "interpretación crítica del pasado" consiste en recuperar sentidos de los conceptos políticos que permanecieron ocultos para la tradición del pensamiento occidental. Los conceptos se conforman de capas sedimentadas de sentido que permanecen vedadas en los usos vigentes predominantes, y la mirada histórica debe penetrar en el espesor de los conceptos para poner al descubierto lo que yace en sus profundidades. La descripción que Arendt realiza de Walter Benjamin (HTO: 161-213)[32] como un pescador de perlas que rescata las riquezas que, cristalizadas y transfiguradas por el paso del tiempo, se conservan en el lecho marino, también puede resultar esclarecedora respecto de su propio pensamiento, que sin lugar a dudas se forjó en estrecha relación con el legado del propio Benjamin.[33] El pescador de perlas rastrea en las profundidades aquello que alguna vez tuvo vida y que ha sufrido "una transformación marina" para llevarlo de nuevo al mundo de los vivos como "fragmentos de pensamiento" o "eternos Urphänomene" (fenómenos originarios) (HTO: 213).

Por último, así como en la cita precedente se remite a la utilización que Benjamin hace de la noción de fenómenos originarios, en su aproximación al pasado Arendt también se refiere a lo verdadero y originario en relación con aquello que es recuperado. La interpretación crítica del pasado tiene por objeto, como hemos visto y según sus propias palabras, "descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original" (EPF: 21). ¿Acaso está concibiendo Arendt que es posible un acceso al pasado tal y como realmente ocurrió? Esto supondría que Arendt sustenta una concepción de la verdad como correspondencia, que no parecería compatible con su enfoque de la historia como un relato que ilumina el sentido de un

acontecimiento poniéndolo en relación con otros acontecimientos precedentes (CH: 208-209; EC: 387-389).

Sin embargo, Arendt no entiende la verdad como correspondencia sino que, siguiendo la estela de Benjamin y Heidegger, la entiende como a-letheia, es decir, como desocultamiento (Unverborgenheit)[34] o como revelación. En su ensayo sobre Benjamin, Arendt advierte esta proximidad entre Benjamin y Heidegger en relación con la verdad. En el parágrafo 42 de Ser y tiempo, Heidegger (2005: 217) no sólo arremete críticamente contra la verdad como correspondencia, sino que en su lugar retoma la verdad en el sentido griego de alétheia o desocultamiento. Por su parte, respecto de Benjamin, Arendt señala que "desde el principio el problema de la verdad se le había presentado como «una revelación... que debe ser oída, es decir, que yace en la esfera metafísicamente acústica». Para él, el lenguaje no era ni mucho menos en primer lugar el don del habla que distingue al hombre de otros seres vivos sino, por el contrario, «la esencia del mundo... de dónde surge el lenguaje (Briefe I, 197)", lo que casualmente se acerca bastante a la postura de Heidegger acerca de que "el ser humano sólo puede hablar en tanto sea el que dice" (HTO: 211).

Los conceptos preservan del pasado sentidos que permanecen ocultos,[35] y la interpretación crítica consiste en quitar el velo para que éstos puedan emerger. En un congreso sobre el pensamiento de Arendt en 1972, Crawford B. Macpherson le objeta que su uso idiosincrásico de las palabras conduce a conclusiones paradójicas. Frente a esto, Arendt responde lo siguiente:

En mi opinión una palabra tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. Es decir, usted atiende solamente al valor

comunitario de las palabras; yo me ocupo de su cualidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico. (DHA: 157; nuestro subrayado)

Esa revelación entendida como nueva forma de ver el pasado sólo puede llevarse a cabo en un contexto de crisis, donde la mirada tradicional del pasado ha sido puesta en cuestión. Así, la crisis produce una apertura de sentidos que permite ver el pasado de un nuevo modo. La historia como "relato de acontecimientos" (CH: 281) se nutre de estas aperturas de sentido que la crisis de la tradición posibilita, y en las que se devela lo que se encontraba sumergido bajo el espesor de las interpretaciones predominantes de los conceptos clásicos.

Cualquier período para el cual su propio pasado se haya tornado tan cuestionable como para nosotros debe tropezar en algún momento con el fenómeno del lenguaje, pues en él está contenido el pasado de forma imborrable, frustrando cualquier intento de querer liberarse de él de una vez y para siempre. La polis griega seguirá existiendo en el fondo de nuestra existencia política –es decir, en el fondo del mar–, siempre que sigamos usando la palabra "política". (HTO: 211)

En la primera edición de Los orígenes del totalitarismo, Arendt ya señalaba este íntimo vínculo entre experiencia y discurso, que prefiguraba la relación que hemos explorado previamente entre experiencia y narración (o, más básicamente, interpretación). En este sentido, resulta necesario destacar que la experiencia misma requiere de la interpretación para ser preservada y no perecer en su pura factualidad. De esta

manera, no hay para Arendt experiencias "desnudas" sino que toda experiencia se encuentra mediada por el discurso y la interpretación:

> The point is that the impact of factual reality, like all other human experiences, needs speech if it is to survive the moment of experience, needs talk and communication with others to remain sure of itself. Total domination succeeds to the extent that it succeeds in interrupting all channels of communication, those from person to person inside the four walls of privacy no less than the public ones which are safeguarded in democracies by freedom of speech and opinion. (Arendt: 1958: 495)[36]

La aproximación crítica al pasado debe atravesar las capas sedimentadas de las interpretaciones dominantes, para permitir emerger las otras interpretaciones que han sido invisibilizadas por la tradición; de manera que no se trata de revelar algo no interpretado, sino de hacer inteligibles los sentidos de las palabras que hoy ya no nos resultan asequibles en nuestro horizonte de comprensión.

1. Al respecto, cabe aclarar que los pensadores políticos –como Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville, Jefferson, Madison, entre otros– no caen bajo esta crítica a la filosofía porque, de acuerdo con Arendt, conformarían otra tradición o tal vez una corriente minoritaria que procura dar cuenta de la contingencia y de la pluralidad de la política. En este sentido, no comparten la tradicional hostilidad de la filosofía hacia la política, cuestión que constituye el foco de nuestro análisis.

2. Nos referimos especialmente a "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing" e "Isak Dinesen 1885-1963", en Hombres en tiempo de oscuridad, y

también a "La brecha entre el pasado y el futuro" y "La tradición y la época moderna", en Entre el pasado y el futuro.

3. En su ensayo "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", Arendt (1994: 319) utiliza la palabra en inglés event que ha sido traducida por acontecimiento (EC: 387).

4. "Los acontecimientos pasados y presentes –no fuerzas sociales ni tendencias históricas, ni encuestas, ni indagaciones de motivos, ni ningún otro artilugio del arsenal de las ciencias sociales– son los verdaderos y los únicos maestros confiables de los científicos políticos, dado que constituyen la fuente de información más fiable para aquellos que se ocupan de la política. Cada vez que ocurre un acontecimiento como el levantamiento espontáneo en Hungría, toda política, teoría y pronóstico de futuras potencialidades requieren un reexamen. A la luz de lo acontecido debemos revistar y ampliar nuestra comprensión de la forma totalitaria de gobierno, así como de la naturaleza de la versión totalitaria de imperialismo" (nuestra traducción). En este caso, citamos la segunda edición en inglés de 1958 de Los orígenes del totalitarismo, porque este párrafo pertenece al último capítulo (número 14), un epílogo titulado "Reflections on Hungarian Revolution", que en las ediciones posteriores fue eliminado, por lo que actualmente el libro culmina en el capítulo 13: "Ideology and Terror: A Novel Form of Government". Las reflexiones sobre la revolución húngara han sido reimpresas junto con sus escritos del proyecto inacabado sobre Marx en Hannah Arendt, Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental: KNT: 67-120.

5. Martin (2007: 5) sostiene que "aunque Arendt se ha detenido a pensar acontecimientos a contrario, no ha dejado, hasta donde hemos podido informarnos, un análisis conceptual sobre esa idea". Entendemos que la razón de esto es que la

cuestión para Arendt no reside tanto en la distinción de los acontecimientos en un plano ontológico, sino en el desarrollo de una forma de abordaje apropiado a la naturaleza del acontecimiento en cuestión. Por eso, se encarga de dilucidar las dificultades de la comprensión frente al totalitarismo para esbozar, a partir de eso, un marco conceptual adecuado.

6. A continuación reproducimos íntegramente el pasaje del texto de Vowinckel (2001: 118) que será objeto de nuestro análisis: "Lange nach der Veröffentlichung der Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft modifizierte Arendt ihre Ansicht, man könne des Traditionsbruchs durch keine politische oder historische Reflexion Herr werden. Das literarische Werk Isak Dinesen, das sie erst spät in ihrem Leben entdeckte, nahm Arendt zum Anlaß, die wissenschaftliche Historiographie durch simples Geschichtenerzählen zu substituieren, das schließlich zur Versöhnung mit der Vergangenheit führen sollte". "Mucho tiempo después de la publicación de Los orígenes del totalitarismo Arendt modificó su parecer; ya no se podía dominar (o superar) la ruptura de la tradición a través de ninguna forma de reflexión política o histórica. La obra literaria de Isak Dinesen, que ella descubrió tarde en su vida, le brindó la oportunidad de sustituir la historiografía científica por la simple narración de historias, que finalmente debía conducir a la reconciliación con el pasado" (nuestra traducción).

7. Arendt vuelve a repetir casi textualmente estas palabras en el prólogo a la parte sobre el antisemitismo que escribe para la tercera edición del libro en julio de 1967: "La comprensión, sin embargo, no significa negar la afrenta, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los

acontecimientos han colocado sobre nosotros –ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera–. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente con la realidad –cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta" (OT: 17). Para la tercera edición, en 1968, Arendt mantiene el breve prólogo original escrito en 1950 y escribe tres nuevos prólogos para cada una de las partes del libro –antisemitismo, imperialismo, totalitarismo–.

8. Retomamos la cuestión de la Vergangenheitsbewältigung que, como veremos, podría ser denominada superación del pasado, en el capítulo 7 sobre narración y subjetividad. Remitimos especialmente al apartado "Desde la identidad narrativa hacia la identidad fenoménica".

9. Véase Filosofía del derecho, §§ 262-263, 303 y 360 (Hegel, 1985: 1985), "Perdón y reconciliación", en Fenomenología del Espíritu (Hegel, 1987: 390-395).

10. Véase al respecto, el ensayo de Manuel Cruz (2006: 87-105) "Memoria: ¿extrañeza o reconciliación?". Aunque Cruz aborda la extrañeza y la reconciliación en el marco de la identidad personal y especialmente en torno de la problemática relación entre el yo presente y la pluralidad de yoes pasados, su análisis puede contribuir por analogía a la elucidación de la dinámica extrañeza y reconciliación que se produce en la comprensión histórica.

11. Seguimos en general la traducción de Manuel García Morente, pero también consultamos la traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas (2003), y la precedente de Pablo Oyarzún (1992). En relación con las ediciones alemanas utilizamos el tomo cinco de la Kants Werke, Akademie Textausgabe (Kant, 1968) y también hemos consultado la

segunda edición preparada por Heiner F. Klemme (Kant, 2006), que cuenta con un sólido aparato crítico además de una introducción del propio Klemme y de anotaciones de Piero Giordanetti. Esta segunda edición de Klemme a diferencia de la primera (2001) incorpora un anexo con la "Primera introducción" a la Crítica del Juicio redactada por Kant hacia mayo de 1789 y reemplazada poco antes de la publicación del libro por una introducción más breve escrita en marzo de 1790.

12. En el "Estudio preliminar" de esta traducción, se especifica que Salvador Mas estuvo a cargo de la traducción de la primera parte correspondiente a la "Crítica del discernimiento estético", a la que pertenece el parágrafo 58 que hemos citado precedentemente, mientras que Roberto R. Aramayo se encargó de la traducción del prólogo, la Introducción y la "Crítica del discernimiento teleológico".

13. Reproducimos el fragmento completo de la traducción de Salvador Mas: "La configuración acontece entonces por unificación súbita [durch Anschießen], esto es, por una repentina solidificación. No por un tránsito gradual desde el estado líquido al sólido, sino, por así decirlo, mediante un salto, cuyo tránsito también se denomina cristalización [Kristallisieren] [...] Muchas sales, así como piedras que tienen una figura cristalizada, se producen así por un tipo de tierra disuelto en agua, quién sabe gracias a qué como mediación. De este modo se forman muchas configuraciones granulares de muchos minerales, de la galena cúbica, de la sal de oro roja, etc., según todas las suposiciones también en el agua y por cristalización [durch Anschießen] de las partes: en tanto que alguna causa las obliga a abandonar el vehículo líquido y unificarse entre sí en determinadas figuras externas" (Kant, 2003: 321, § 58; nuestro subrayado).

14. Reproducimos a continuación el texto en alemán: "Die Bildung geschieht alsdann durch Anschießen, d.i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmählichen Übergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Übergang auch das Kristallisieren genannt wird [...] Viele Salze, imgleichen Steine, die eine kristallinische Figur haben, werden ebenso von einer im Wasser, wer weiß durch was für Vermittlung, aufgelösten Erdart erzeugt. Ebenso bilden sich die drusichten Konfigurationen vieler Minern, des würflichten Bleiglanzes, des Rotgüldenerzes u. dgl. allem Vermuten nach auch im Wasser und durch Anschießen der Teile, indem sie durch irgendein Ursache genötigt werden, dieses Vehikel zu verlassen und sich untereinander in bestimmte äußere Gestalten zu vereinigen" (Kant, 2006: 249, § 58; nuestro subrayado).

15. En la traducción de Aramayo y Mas, este concepto se traduce indistintamente por "formaciones libres" y "configuraciones libres" (Kant, 2003: 321, § 58); sin embargo, puesto que en todos los casos Kant utiliza la expresión freie Bildungen, nosotros nos referiremos preferentemente a "formaciones libres". Asimismo también optamos por la expresión "formación" para traducir Bildung, puesto que en otras ocasiones el propio Kant (1968: 349, § 58) utiliza la palabra alemana Konfiguration. En relación con las formaciones libres, Kant señala que, por ejemplo, a partir de un líquido en reposo, sea por evaporación o por decantación de una parte suya, el resto tiende a solidificarse adoptando una figura determinada.

16. Por cuestiones estrictamente estilísticas, utilizamos en este caso puntual la traducción de Aramayo y Mas.

17. En su Diario filosófico, Arendt apunta: "El método de las ciencias históricas: olvida toda causalidad. En su lugar:

análisis de los elementos del suceso. Es central el suceso en el que han cristalizado rápidamente los elementos. El título de mi libro es completamente falso; habría debido ser: The Elements of Totalitarianism" (DF: 95, junio de 1951).

18. Kluft en alemán y gap en inglés.

19. Reproducimos a continuación un fragmento de la carta que Arendt le escribe a Jaspers del 4 de septiembre de 1947: "I don't have a title, so I can give you only a rough idea. The first part, which is finished, is a political and social history of the Jews since the mid-eighteenth century [...] The second part, which I'm working on right now, analyzes the link between imperialism (i.e., in my terminology, the policy of pure expansion that begins in the 1880s) and the collapse of the nation-state. If all goes well, I should be done with that by the end of the year. The third and concluding part will be devoted to the structures of totalitarian states. I have to rewrite this completely because I've only recently become aware of some important things here, especially in regard to Russia" (AJC, 1993: 98). ("No tengo un título por lo que puedo darle solamente una idea aproximada. La primera parte, que está terminada, es una historia política y social de los judíos desde mediados del siglo XVIII [...] La segunda parte, en la que me encuentro trabajando en este momento, analiza el vínculo entre el imperialismo (es decir, en mi terminología, la política de pura expansión que comienza hacia la década de 1880) y el colapso del Estado-nación. Si todo marcha bien, debería concluir con esta parte hacia fin de año. La tercera parte –y conclusiva– estará dedicada a las estructuras de los Estados totalitarios. Tengo que reescribirla completamente porque sólo recientemente tomé conciencia de algunas cuestiones importantes, especialmente con respecto a Rusia" (nuestra traducción).

20. En la carta del 31 de octubre de 1948, Arendt le escribe a Jaspers: "I've written a great deal. The book is three-fourths finished. I dread the last quarter and have to read lots more material, which I'm pulling together right now" (AJC: 118). "He escrito mucho. Tres cuartas partes del libro se encuentran terminadas. Temo por la última cuarta parte y tengo que leer muchos más materiales, que estoy poniendo juntos en este momento" (nuestra traducción).

21. "Su libro ha hecho un gran progreso –pero todavía no está terminado–. Yo creo que no debería demorarse ni leer mucho más. Sería mejor escribir otro libro" (nuestra traducción).

22. "Le agradezco por sus consideraciones acerca de mi libro. Por supuesto que usted tiene razón. Lo triste es que en mi corazón ha sido siempre un libro; en realidad, cuanto menos en lo que concierne al material histórico, hay tres libros: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo. Pero hacer tres libros no hubiese sido tampoco una buena opción [...] porque no podría haber desarrollado mi argumentación política. Ahora las dos primeras partes están terminadas, y la tercera se encuentra en vías de terminación" (nuestra traducción).

23. La traducción de éste y los restantes artículos reunidos en Ensayos de comprensión 1930-1954 estuvo a cargo de Agustín Serrano de Haro y se publicó en castellano en 2005. Sin embargo, "Comprensión y política" ya se encontraba disponible en la traducción de Fina Birulés que apareció en 1995 en la compilación De la historia a la acción. Respecto de la cita precedente, quisiéramos advertir un grave error en esta última traducción, presumiblemente producto de un error de imprenta, que en lugar de consignar este pasaje entre signos de interrogación, lo traduce como una aseveración negativa: "La comprensión y el juicio no están tan estrechamente

relacionados e interrelacionados que debamos describir a ambos como la aptitud para subsumir (el particular bajo una regla universal), que, para Kant, es la definición de juicio y cuyo ausencia calificó magistralmente como «estupidez», «una enfermedad irremediable»" (DHA: 35). Consignamos a continuación la frase en la edición en inglés de Essays in Understanding: "Is not understanding so closely related to and inter-related with judging that one must describe both as the subsumption (of something particular under a universal rule) which according to Kant is the very definition of judgment, whose absence he so magnificently defined as «stupidity», an «infirmity beyond remedy» (Critique of Pure Reason, B 172-73)?" (Arendt, 1994: 313).

24. "En este momento me encuentro leyendo la Crítica del Juicio con creciente fascinación. Ahí, y no en la Crítica de la razón práctica, es donde se encuentra escondida la verdadera filosofía política de Kant. Su exaltación del «sentido común», que frecuentemente es despreciado; el fenómeno del gusto tomado seriamente como el fenómeno fundamental del juicio –que probablemente es realidad en todas las aristocracias–; el modo de «pensar amplio» que es parte esencial del juicio, de modo que cada uno pueda pensar desde el punto de vista de otro; el requerimiento de comunicabilidad; todo esto recupera las experiencias que el joven Kant tuvo en la sociedad, haciendo en su madurez que vuelvan nuevamente a la vida. Siempre he amado este libro por sobre las otras críticas de Kant, pero nunca antes me había hablado tan profundamente como ahora que he leído su capítulo sobre Kant" (nuestra traducción).

25. Hay otras lecturas que señalan que la imaginación es más bien una función o una modalidad del entendimiento mismo (Caimi, 2007). Al respecto puede consultarse el estudio

crítico "Acerca de la interpretación de Mario Caimi de la deducción trascendental de las categorías de la Crítica de la razón pura (B)" de Claudia Jáuregui (2008: 327-335). Este desplazamiento de la imaginación desde una perspectiva autónoma hacia una función del entendimiento resulta manifiesto sobre todo en la segunda edición de la Crítica [1787] corregida por el propio Kant, tal como lo advierte Heidegger (1954: 137-138) en el parágrafo 31 de su libro: "Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario: Kant retrocedió ante esta raíz desconocida. En la segunda edición de la Crítica de la razón pura la imaginación trascendental, según la espontánea descripción de la primera redacción es apartada y transformada –a favor del entendimiento [...] En la segunda edición, Kant empezó por eliminar los dos pasajes principales en los que había tratado explícitamente de la imaginación como la tercera facultad fundamental al lado de la sensibilidad y del entendimiento [...] Es más: aun el pasaje donde Kant introduce por primera vez la imaginación en la Crítica de la razón pura, como una «función indispensable del alma», ha sido modificado posteriormente en forma muy significativa; aunque no sea sino en el ejemplar que él usaba. En vez de «función del alma», escribe ahora «función del entendimiento». De este modo se atribuye la síntesis pura al entendimiento puro". De todas formas, Heidegger esgrime dos argumentos por los cuales considera que su interpretación es sustentable a pesar de estas modificaciones. Por un lado, la posibilidad de la imaginación como fundamento esencial del conocimiento ontológico ya se encontraba implícita en el capítulo sobre el esquematismo que no ha sufrido modificaciones en la segunda edición, y por otro

lado, en relación con la deducción trascendental aunque Kant subordine la imaginación al entendimiento, resulta asimismo significativo que mantenga las referencias a la imaginación trascendental. De modo que la tarea de la síntesis sigue estando enraizada en la imaginación, que por ello no puede ser meramente reemplazada por el entendimiento. Además, hay referencias a la imaginación en las partes precedentes y subsiguientes a la deducción trascendental que no fueron reelaboradas por Kant. De todas formas, Heidegger reconoce que la imaginación ya no es una tercera facultad fundamental y originaria como en la primera edición, y en consecuencia señala que Kant "vio lo desconocido y tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental lo que le produjo temor, sino que, mientras tanto, la razón pura como tal lo había atraído con mayor fuerza" (Heidegger, 1954: 142).

26. La denominada "Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger" apareció en la segunda edición en castellano de Kant y el problema de metafísica, editada en 1981 por Fondo de Cultura Económica, que se realizó siguiendo la cuarta edición alemana.

27. Respecto de los años de estudio de Arendt, remitimos al segundo capítulo llamado "Las sombras" de la biografía de Elisabeth Young-Bruehl (1993: 75-115).

28. La diferencia reside, como veremos en los últimos capítulos, en que en el conocimiento la imaginación se encuentra supeditada al entendimiento, mientras que en el juicio reflexionante la imaginación adquiere cierta primacía respecto del entendimiento.

29. Estos ensayos se titulan: "La tradición y la época moderna", "El concepto de historia: antiguo y moderno", "¿Qué es la autoridad?" y "¿Qué es la libertad?". Los dos primeros son reflexiones críticas sobre la tradición y la historia, mientras que

los últimos dos procuran recuperar los sentidos olvidados de los conceptos de autoridad y de libertad.

30. Arendt considera que estos tres filósofos llevaron a cabo una inversión radical de la tradición que, no obstante, debido a que permanecía dentro de la categorización tradicional, no hizo más que reafirmarla. Kierkegaard realiza una inversión de la relación tradicional entre la duda y la fe, Nietzsche invierte el platonismo exaltando lo sensible, mientras que Marx invierte a Hegel rescatando la vida activa, y especialmente el trabajo, por sobre la contemplación. Al respecto, véase "La tradición y la época moderna" (EPF: 23-47). Su visión de Nietzsche se modificará sustancialmente a partir de la lectura de Nietzsche que realiza Heidegger, lo que puede apreciarse en La vida del espíritu (VE: 37), donde Arendt ya no ve en Nietzsche una continuidad con la tradición sino, más bien, una impugnación radical de la distinción sensible/suprasensible.

31. Citamos en este caso del original alemán porque la traducción al castellano cambia la metáfora de la barandilla por la de un tipo de pensamiento que pueda "moverse libremente sin muletas en un terreno desconocido" (HTO: 20-21). Al respecto, quisiéramos señalar que, por un lado, la traducción agrega la referencia a un terreno desconocido que no se encuentra en la frase original en alemán y, por otro lado, al reemplazar la idea de barandilla por la de muleta, se pierde la connotación de que la baranda no sólo sirve para apoyarse sino que constituye al mismo tiempo una guía que va marcando el camino a seguir. En este mismo sentido, Arendt se refiere en diversas ocasiones a la tradición como un hilo conductor, como ya hemos visto en las citas del prólogo de EPF y que también se encuentra presente en sus reflexiones de la relación de la concepción de Marx con la tradición del pensamiento occidental (KMT).

32. Remitimos también a la edición en inglés publicada originaiamente como introducción a los escritos Illuminations de Walter Benjamin (Arendt, 2007c).

33. Abordamos en profundidad esta cuestión de la reapropiación arendtiana de la concepción de Benjamin en los capítulos 5 y 6.

34. Véase Martín Quesada (2004: 411) "Alétheia en Arendt". Véase también Hacia una hermenéutica dialéctica de Manuel José Romero (2006: 45) que señala las divergencias en las concepciones de la verdad de Benjamin y de Heidegger, y las críticas del primero en el Libro de los pasajes.

35. El siguiente comentario de Susan Buck-Morss (1981: 199) en relación con Benjamin y Heidegger nos permite alumbrar un punto en el que Arendt se situaría más próxima a Benjamin y en cierta distancia crítica con Heidegger: "En contra de Heidegger, quien sentía que una reorientación radical de la filosofía permitía, incluso necesitaba, de un nuevo vocabulario filosófico, Benjamin argumentaba que «la introducción de nuevos términos» era un procedimiento «dudoso»; en cambio, el viejo lenguaje debía ser «renovado»".

36. "El punto es que el impacto de la realidad fáctica, como cualquier otra experiencia humana, necesita el lenguaje para sobrevivir al momento de la experiencia; necesita el habla y la comunicación con otros para permanecer segura en sí misma. La dominación total tiene éxito a tal punto de interrumpir todos las vías de comunicación, aquellas de persona a persona al interior de cuatro paredes en privacidad no menos que las vías públicas que en las democracias están salvaguardados por la libertad de expresión y de opinión" (nuestra traducción). Citamos en este caso la segunda edición en inglés de Los orígenes del totalitarismo [1958] porque este párrafo pertenece a las conclusiones ("Concluding Remarks"), que en las ediciones

posteriores a partir de 1966 Arendt reemplazó por el último capítulo "Ideología y terror".

Capítulo 3
Derivas de la relación intelectual entre Arendt y Heidegger

1. Desde la comprensión hacia el pensamiento

Los vínculos intelectuales entre Arendt y Heidegger han sido objeto de numerosas investigaciones, entre las que cabe destacar los libros de Jacques Taminiaux [1992][1] y de Dana Villa (1996).[2] Este último se mueve en dos direcciones: por un lado, se ocupa fundamentalmente de la influencia en Arendt de la crítica radical de la metafísica que lleva a cabo Heidegger y, por otro lado, reconstruye las implicancias políticas de la devaluación del espacio público en la concepción heideggeriana. En relación con el primer movimiento, Villa sostiene que lo que Arendt retoma de Heidegger es básicamente la estrategia de análisis de la tradición, que desde su perspectiva se inscribe en lo que posteriormente se ha denominado método deconstructivo. El abordaje de Villa se concentra especialmente en lo que a continuación delimitaremos como la segunda y la tercera etapa de la relación intelectual entre Arendt y Heidegger. Por ello, aunque constituye un aporte insoslayable para pensar la relación entre estos pensadores, no aborda el fundamental cariz heideggeriano de la noción arendtiana de comprensión, que constituye uno de los principales objetos de nuestra indagación y que nos ocupará en el próximo capítulo.

En este capítulo, recorreremos las distintas etapas de la relación entre Arendt y Heidegger reconstruyendo las críticas que ella explícitamente formula a lo largo de su vida en escritos dedicados a su antiguo maestro, pero también

esperamos dar cuenta de algunos de los elementos que retoma de Heidegger para su propio abordaje de la política y para su delimitación de la comprensión de los asuntos humanos. En este sentido, consideramos que la deuda de Arendt con Heidegger es al mismo tiempo metodológica y conceptual; así, la perspectiva del Dasein como un quién y el concepto de estar-en-el-mundo se encuentran a la base de la perspectiva arendtiana. En lo que respecta al plano metodológico, a diferencia de Villa quien se concentra en la noción de "deconstrucción", entendemos que resulta necesario también remitirse a la concepción heideggeriana de la comprensión. En este aspecto, puede resultar esclarecedor el abordaje de Taminiaux quien procura delimitar en qué sentido el desmantelamiento que Arendt realiza de la metafísica –y por tanto de la tradición filosófica– resulta irreductible a la tentativa heideggeriana, e incluso señala "profundas diferencias entre ambas aproximaciones" (Taminiaux, 1997: 36). El análisis de Taminiaux, por su parte, remite a la concepción arendtiana del pensar y su inmersión en la paradoja de la permanencia y de la retirada del mundo de las apariencias, pero la problemática de la comprensión tampoco es objeto de análisis en esta aproximación.

También ha sido explorada minuciosamente la ontología de La condición humana y la discusión que ésta supone con Heidegger contraponiendo el concepto de natalidad de Arendt al estar vuelto hacia la muerte heideggeriano[3] (Birulés, 1995: 7; Quesada Martín, 2004: 406-411), y el pluralismo arendtiano al solipsismo existencial del filósofo alemán (Taminiaux, 1997: 39; Benhabib, 2000: 104). Estos análisis muestran en qué medida La condición humana se desarrolla en distintos puntos como una discusión con Heidegger que no obstante permanece invisibilizada debido a que nunca es citado ni mencionado a lo

largo de la principal obra teórica de Arendt de los años 50. Sin embargo, la propia Arendt en una carta que le dirige a Heidegger el 28 de octubre de 1960 con ocasión de la publicación de su libro sobre la vita activa en alemán, le escribe lo siguiente:

He dado instrucciones a la editorial para que te envíe un libro mío. Quiero decirte unas palabras sobre esto. Verás que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros –quiero decir entre, no me refiero ni a mí ni a ti–, te habría preguntado si podía dedicártelo; surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos. Tal como están las cosas, me pareció imposible; pero de alguna manera he querido comunicarte al menos el simple hecho. (AHC: 140)

El énfasis de Arendt en el "entre" nos muestra que la razón de la invisibilización de Heidegger en su libro no remite a una cuestión personal entre ambos sino a las circunstancias históricas que signaron la imposibilidad de una confrontación abierta. Por una parte, esto ha suscitado precisamente el interés por reconstruir esa confrontación vedada, pero resulta al mismo tiempo necesario advertir respecto de la ironía que ha atravesado la relación intelectual entre ellos (Villa, 1996: 13; Taminiaux, 1997: 20). Por otra parte, la referencia a los primeros encuentros remite presumiblemente como sostienen Taminiaux (1997: 2-8) y Benhabib (2000: 116), a la asistencia de Arendt al seminario que Heidegger dictó en el semestre de invierno de 1924-1925 en la Universidad de Marburgo sobre El sofista de Platón. Aunque Taminiaux analiza con mayor detenimiento los contenidos del seminario de Heidegger y su relevancia para el pensamiento posterior de Arendt, coincide

con Benhabib en destacar que Arendt se posiciona en profunda divergencia con la lectura heideggeriana de Platón y particularmente de la Ética a Nicómaco de Aristóteles.

Sin embargo, según Benhabib, Arendt permanece presa de los dualismos de la tradición que pretende criticar. Así afirma: "Some of the dualisms of her thought derive from the dualisms of the tradition within which she situates herself" (Benhabib, 2000: 118).[4] Para Taminiaux, por el contrario, Arendt radicaliza la crítica de Heidegger a la tradición metafísica develando los presupuestos tradicionales que subyacen a su propia concepción filosófica de la superioridad de la vida abocada al pensamiento y de su peculiar retirada del mundo, producto de lo que Arendt entiende como una "deformación profesional" (MHO: 125). Taminiaux describe del siguiente modo el radical desmantelamiento de la metafísica que Arendt lleva a cabo en lo que respecta a la actividad del pensamiento:

> Instead of rekindling in a new fashion the ancient privilege of thought as in Heidegger post-Kehre, her own dismantling of metaphysics aimed at taking apart the fallacies brought in by this privileging. And concerning the thinking activity the dismantling operated by Arendt consisted in locating thought with respect to a common world in which human beings interact, take initiatives on their own and express their judgments on specific events. In fact, the specious arguments she calls "metaphysical fallacies" all consist in hiding away the fact that the thinker belongs on the common world of appearances, even in hiding away the fact that the withdrawal necessary for the thinking activity cannot cut the link with the appearance in spite of its intention to do so. (Taminiaux, 1997: 21)[5]

La "deformación profesional" de la filosofía conduce a la búsqueda de nuevas formas de sustentar el antiguo privilegio del pensamiento. Por eso, el libro de Taminiaux se llama The Thracian Maid and the Profesional Thinker, en alusión a la crítica arendtiana al filósofo como pensador profesional y su lectura de la historia de la muchacha tracia. Según cuenta Platón en el Teeteto, Tales de Mileto caminaba contemplando absorto los astros cuando cayó en un pozo, ante lo que una muchacha tracia que lo había visto reía murmurando que pretendía conocer los secretos del cielo pero desconocía lo que se encontraba a sus pies. En contraposición con la tradicional oposición entre el mundo y la actividad del pensamiento, según Taminiaux, Arendt sitúa la actividad del pensamiento en el mundo común aunque atravesada por un movimiento que supone una retirada del mundo, pero que no puede no obstante desvincularlo de él. Por nuestra parte, procuramos mostrar, a diferencia de Taminiaux, que el vínculo del pensamiento con el mundo se realiza por la mediación de la actividad del juicio, por lo cual es esta actividad la que adquiere primacía en la perspectiva arendtiana frente a la preeminencia del pensamiento a lo largo de la tradición filosófica o, más precisamente, la clave estaría para Arendt en postular una necesaria articulación del juicio con el pensamiento, como veremos en los dos últimos capítulos.

Esperamos mostrar que un movimiento análogo a éste, que resitúa al pensamiento en el mundo a través del juicio, se produce en la relación entre el actor y el espectador. Arendt desmantela esta dualidad mostrando que actor y espectador no se contraponen, sino que más bien se encuentran en una tensión irresoluble y constitutiva. El concepto de comprensión en un sentido heideggeriano nos permitirá dilucidar la falacia que implica oponer el actor al espectador. Por ello, en el

siguiente capítulo nos adentramos en la concepción de Heidegger de la comprensión como un existencial y esperamos mostrar la peculiar forma que adopta en el enfoque arendtiano. Sin embargo, esto nos plantea nuevos problemas: ¿se encuentra esta concepción de la comprensión exenta de los problemas mencionados con antelación relativos a la "deformación profesional" de la filosofía? ¿Es posible que Arendt utilizara conceptos heideggerianos en su abordaje de la historia cuando los posicionamientos históricos y políticos de Heidegger fueron completamente desacertados? Procuramos responder estas cuestiones a lo largo de este y del próximo capítulo, reconstruyendo la reapropiación y la crítica que Arendt lleva a cabo de la forma de proceder y del marco conceptual heideggeriano.

En este contexto, entendemos que una de las limitaciones que Arendt había advertido en el enfoque de Heidegger reside en la aparente paradoja entre lo que denominaremos una excesiva y a la vez insuficiente historicidad. La historicidad, como veremos, resulta excesiva en la medida en que pierde de vista la especificidad de la política, disolviéndola en un abordaje histórico, y no permite el distanciamiento necesario para una interpelación crítica. Pero al mismo tiempo la historicidad resulta insuficiente porque se basaría en una concepción "abstracta" que no afronta el análisis de los acontecimientos fundamentales de nuestra época. Arendt parece retomar así la crítica que Benjamin realiza a Heidegger en el Libro de los pasajes y que constituye el punto clave de su propia concepción de las imágenes dialécticas:

Lo que distingue a las imágenes de las "esencias" de la fenomenología es su índice histórico. (Heidegger busca en vano salvar la historia para la fenomenología de un modo abstracto,

mediante la "historicidad".) Estas imágenes se han de deslindar por completo de las categorías de las "ciencias del espíritu", tales como el hábito, el estilo, etc. Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legilibilidad. Y ciertamente, este alcanzar legilibilidad constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior. (Benjamin, 2005: 465, N 3, 1)

Volveremos más adelante sobre esta crítica,[6] pero para delinear la dirección de nuestra estrategia argumentativa, baste aquí con señalar que Arendt se reapropia de la concepción heideggeriana de la comprensión aunque, advirtiendo sus deficiencias, recurre al abordaje de Benjamin de la historia, que le permite recuperar su impulso crítico. De modo que la aproximación de Arendt a la historia requiere ser dilucidada en esta doble vertiente atravesada de tensiones que remite a Heidegger y la comprensión como un existencial, por un lado, y a Benjamin y su concepción de la historia y de la narración, por el otro. Sostenemos, por tanto, que resulta necesario establecer este vínculo entre Benjamin y Heidegger para esclarecer el abordaje de la historia y de la política de Arendt como una forma peculiar de hermenéutica que podemos denominar "hermenéutica crítico-fragmentaria".

Los intérpretes en general han abordado la reapropiación que Arendt realiza de Benjamin y de Heidegger sin ponerlos en relación entre sí. Benhabib (2000: 102-122) dedica el cuarto capítulo de su libro al diálogo de Arendt con Heidegger en torno de la ontología de La condición humana, y también dedica un apartado del segundo capítulo (Benhabib, 2000: 51-61) al análisis del concepto de mundo de Heidegger en Ser y tiempo. Sin embargo, apenas encontramos unas pocas

referencias dispersas a Benjamin a lo largo del tercer capítulo (Benhabib, 2000: 64, 88, 93-94). Por su parte, aunque Villa (1996: 9-10) en la introducción de su libro hace mención a la relevancia de Benjamin en el pensamiento de Arendt, luego no profundiza en esta cuestión. Así, por ejemplo, reconoce que la perspectiva de la historia en Arendt se encuentra más estrechamente vinculada con la "historia fragmentaria" de Benjamin que con la Seinsgeschichte de Heidegger, pero no obstante termina destacando y analizando en profundidad en qué sentido esta última se plasma y encuentra paralelismos en la crítica arendtiana de la tradición (Villa, 1996: 267). En este sentido, Villa se concentra en el carácter destructivo del enfoque de Heidegger que Arendt recupera y, por eso, no resulta extraño que en el cuerpo del libro sólo encontremos escasas referencias a Benjamin.[7] Por su parte, en el libro de Taminiaux (1997) Benjamin no aparece ni siquiera citado. Por eso, nos proponemos abordar la relación intelectual entre Arendt y Heidegger, pero a través de la mediación que supone la lectura que ella hace de Benjamin.

También entendemos que para Arendt resulta cuanto menos problemático incorporar a Heidegger a lo que ella denomina Hombres (y mujeres) en tiempos de oscuridad, debido a las limitaciones de su filosofía y su apego a ciertos enfoques de la tradición. Desde una perspectiva histórica, tendríamos que decir que Heidegger perteneció a aquellos que vivieron en los tiempos sombríos (in finsteren Zeiten) de la primera mitad del siglo XX.[8] Pero en su libro, Arendt reúne a personas que en épocas como las descriptas en el poema de Brecht "An die Nachgeborenen" –traducido bajo el título "A la posteridad"–, donde se esparcen las injusticias, los asesinatos y la desesperación, aun a pesar de la degradación y de la oclusión del ámbito público para iluminar los asuntos humanos, estas

personas resultaron capaces de arrojar luz sobre su época de un modo peculiar:

> La convicción que constituye el trasfondo inarticulado sobre el que estos retratos se dibujaron es que incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra. (HTO: 11)

Parece claro que Heidegger no podría estar entre aquellos que con sus vidas y sus obras han arrojado luz aun en tiempos de oscuridad, pero sin embargo, en ese mismo prólogo, apenas unas líneas antes, Arendt había traído a colación el "uno", el impersonal (das Man) tal como es presentado en Ser y tiempo, para caracterizar la degradación del espacio público y su inmersión en la trivialidad en esos tiempos sombríos. A continuación aclara: "Aquí no nos importa la relevancia filosófica de los análisis de Heidegger (que en mi opinión es innegable) ni la tradición del pensamiento filosófico que constituye su trasfondo, sino exclusivamente ciertas experiencias subyacentes de esa época y su descripción conceptual" (HTO: 11). Y si hemos citado estos dos pasajes es porque ahí se recrea nuevamente la desconexión que puede darse entre el actuar en el curso de una vida, por un lado, y el pensamiento filosófico, por otro. Lo paradójico es que las categorías de Heidegger permiten describir conceptualmente una época y sus experiencias propias –en este caso la mera palabrería del das Man y la consecuente obstrucción del espacio público–, pero al mismo tiempo, según Arendt, en su

concepción teórica "no hay escapatoria de la «trivialidad incomprensible» de este mundo cotidiano excepto la retirada de él a la soledad [solitude] que los filósofos desde Parménides y Platón opusieron al ámbito político" (HTO: 11; nuestro subrayado). Por ello, aparece aquí también la crítica a la actividad del pensamiento como una retirada del mundo, que nos obligará a revisar la conceptualización filosófica de La vida del espíritu, y con ello la forma de entender la relación entre vita activa y vida del espíritu o, en otros términos, entre actor y espectador.

De esta manera, el abordaje de la relación intelectual entre Arendt y Heidegger nos conducirá de la comprensión de la historia hacia el pensamiento en función de desmantelar la oposición entre actor y espectador, y entre el estar-en-el-mundo y el retiro del mundo necesario para el pensar. Nuestra hipótesis, como veremos, es que esto se lleva a cabo a través del juicio. Asimismo, en el derrotero de esta relación intelectual pueden distinguirse tres momentos: en primer lugar, los años 20 cuando Arendt estudia con Heidegger y posteriormente con Jaspers, después hay casi veinte años en los que se corta todo diálogo debido a la situación política y al desempeño de Heidegger como rector de la Universidad de Friburgo durante el nazismo. En segundo lugar, a partir de 1950 reestablecen el contacto en ocasión de un viaje de Arendt a Alemania. Cuatro años antes, en 1946, Arendt había escrito el artículo "¿Qué es la filosofía de la existencia?", sumamente crítico de la filosofía heideggeriana, y en 1954 pronuncia una conferencia que nunca publicó en vida titulada "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo", donde aborda las principales corrientes filosóficas europeas, entre ellas la filosofía de Heidegger. No obstante, más allá de estos artículos, la presencia de Heidegger

no aparece explícitamente en las obras de Arendt, resultando paradigmática al respecto, como ya mencionamos, su obra La condición humana en la que no hay ninguna cita, referencia o mención de Heidegger. En tercer lugar, hacia mediados de la década del 60, a partir de sus reflexiones sobre el pensamiento y el juicio en relación con el caso Eichmann, Arendt retoma un diálogo abierto con Heidegger que se plasmará en el texto que escribe en 1969 para su octogésimo cumpleaños (MHO).

Taminiaux (1997: 2) caracteriza estas etapas como una fascinación inicial que se extiende hasta 1928 aproximadamente y que se encuentra retratada retrospectivamente al comienzo del ensayo de 1969 sobre Heidegger. Luego, hasta mediados de la década de 1950, encontramos una etapa signada por una amargura manifiesta (Taminiaux: 9) que se advierte en los artículos de Arendt de 1946 y de 1954 mencionados precedentemente, y finalmente se aprecia una admiración renovada pero acompañada de ironía desarrollada principalmente en su concepción del pensamiento en La vida del espíritu.[9] Durante la etapa de la amargura manifiesta, además de los artículos mencionados, en su Diario filosófico (DF: 390-391, XVII), en la séptima entrada correspondiente a julio de 1953, Arendt escribe unas paginitas sobre Heidegger, que serán publicadas póstumamente también como "Heidegger el zorro" en Ensayos de comprensión (EC: 435-436). Franco Volpi (2008a: 16) ha llamado la atención respecto de la tensión que separa los textos que Arendt escribe sobre Heidegger a mediados de las décadas del 40 y del 50, respecto de la laudatio de fines de los 60, que fue leída por ella en una radio de Baviera el 26 de septiembre de 1969 y que al año siguiente fue publicado en Alemania en la revista Merkur.

En este capítulo, procuramos dar cuenta de estas tres etapas y de las oscilaciones que implican en la relación intelectual

entre Arendt y Heidegger. Nos detendremos mayormente, sin embargo, en los redireccionamientos de las dos primeras etapas, puesto que la tercera la abordamos en el último capítulo remitiendo a la inscripción de Heidegger en la tradición filosófica respecto de su forma de entender la actividad del pensamiento, frente a lo que Arendt se posiciona críticamente procurando anclar el pensamiento en el juicio. En el capítulo siguiente, nos concentraremos en el tópico heideggeriano de la comprensión, lo que requiere, antes que remitirse a los escritos de Arendt sobre Heidegger, indagar e interpelar su reapropiación de la comprensión para dar lugar a un marco orientador a fin de abordar de una forma renovada los asuntos humanos. En este sentido, Villa ha analizado cómo Arendt recupera la deconstrucción heideggeriana como aproximación crítica al pasado, pero también esperamos mostrar que la comprensión nos permite caracterizar el aspecto constructivo de esta aproximación de Arendt al pasado.

2. Los aprendizajes de los años de juventud

Este apartado pretende esclarecer la afirmación de Arendt, ya citada, en su carta a Heidegger sobre la versión alemana de La condición humana, expresándole que el libro "surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos" (AHC: 140). Una aclaración preliminar necesaria es que el reconocimiento de Arendt de su deuda con quien fuera su maestro no implica que ella retome simplemente su legado sino que se dirige a su maestro de manera análoga a como él se había aproximado, por ejemplo, a los griegos. Esto es, en un movimiento eminentemente crítico que implica, como veremos, el desmontaje y la destrucción, para poder hacer resurgir los sentidos sedimentados por la tradición filosófica. Sin embargo, en este apartado dejaremos sólo esbozadas las críticas de Arendt a Heidegger que serán retomadas en el marco del análisis de sus textos de 1946 y 1954 referidos al filósofo alemán en los siguientes apartados. Aquí nos ocuparemos de analizar las enseñanzas que Arendt recibió de Heidegger en sus años de juventud, que residen (i) en su delimitación de la existencia humana; (ii) en su forma de aproximación al pasado, y (iii) en su impulso destructivo de la tradición.

En el otoño de 1924 Arendt comenzó sus estudios en la Universidad de Marburgo y asistió al curso que Heidegger dictó en el semestre de invierno de 1924-1925 bajo el título Platon:

Sophistes. Antes de adentrarnos en la época de los estudios universitarios de Arendt, quisiéramos despejar algunos equívocos respecto de los seminarios de Heidegger a los que ella asistió. En el epílogo a la publicación del denominado informe Natorp de Heidegger (2002), en castellano titulado Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica, Jesús Adrián Escudero señala que Heidegger escribió este texto en 1922 cuando era asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo para aspirar a dos plazas como profesor extraordinario, una en la Universidad de Marburgo, a la que finalmente accedió, y otra en la Universidad de Gotinga. Asimismo, Escudero (2002: 105) señala que en esa época la fama de Heidegger ya había rebasado la Universidad de Friburgo y cita entre sus alumnos prominentes, entre otros, a Hannah Arendt. Sin embargo, Arendt asistió por primera vez a un curso de Heidegger recién dos años más tarde en 1924 en Marburgo. Esta aclaración vale asimismo para el señalamiento de Volpi (1994: 330, nota 6) que sitúa a Arendt entre quienes asistieron al curso de Heidegger del semestre estival de 1923 denominado Ontolgie. Hermeneutik der Faktizität, en el que el análisis de la filosofía de Aristóteles constituye un punto nodal. Tanto en las biografías sobre Arendt (Young-Bruehl, 1993: 82; Prinz, 2001: 51; Adler, 2006: 49) como en diversos abordajes de su obra (Taminiaux, 1997: 2; Benhabib, 2000: 116) resulta manifiesto que el primer curso de Heidegger al que ella asistió fue al del semestre invernal de 1924-1925 en Marburgo. Esto no puede ser de otro modo, porque Arendt llega a Marburgo en el otoño de 1924 a punto de cumplir dieciocho años y después de haber aprobado el Abitur (bachillerato) en la primavera de ese mismo año.

Arendt permaneció un año en Marburgo, asistiendo también en el semestre estival de 1925 al curso de Heidegger

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Después de un año en Marburgo, Arendt se traslada a Friburgo durante el semestre de invierno 1925-1926 para estudiar con Husserl, y a partir de la primavera de 1926 se instala en Heidelberg para estudiar con Jaspers, donde permanece hasta culminar su tesis doctoral en 1929 sobre El concepto del amor en San Agustín. A continuación haremos una somera referencia al curso de Heidegger que Arendt presenció apenas llegó a Marburgo a partir de octubre de 1924 con el objeto de enfocarnos en los tres aspectos que hemos delimitado de su reapropiación de la filosofía heideggeriana.

El curso "Platon: Sophistes" se abocaba al análisis de dos diálogos tardíos de Platón: Sofista y Filebo. Sin embargo, Aristóteles ocupaba un lugar relevante porque explícitamente en el primer parágrafo Heidegger propone una interpretación que, en lugar de remontarse a Platón a partir de Sócrates y los presocráticos, vuelva atrás hacia Platón a partir de Aristóteles. Heidegger se había dedicado intensivamente al análisis de la filosofía de Aristóteles desde comienzos de la década del 20. En el semestre de invierno de 1921-1922 dictó en Friburgo el curso Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, y el semestre siguiente continuó profundizando en estas problemáticas en el curso Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik [1922]. Los diversos cursos que Heidegger dedicara a la filosofía de Aristóteles,[10] así como el manuscrito completo recuperado en la década del 80 y conocido como Natorp Bericht,[11] constituyen una muestra indiscutible de la gravitación decisiva que este filósofo griego ejerció en el proceso de conformación de la propia filosofía heideggeriana. Por eso, Gadamer (2002: 257) sostiene polémicamente, aunque sin dejar de reconocer el influjo que el "genio descriptivo de Husserl"

ejerció sobre Heidegger, que éste encontró en Aristóteles "otro maestro más, y de mayor importancia".[12]

Asimismo, es necesario destacar que el curso sobre el Sofista se encuentra íntimamente vinculado con el curso precedente que había dictado en Marburgo en el semestre de verano de 1924 titulado Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Esto lo hace explícito el mismo Heidegger al comenzar su curso sobre el Sofista, advirtiendo que la filosofía de Aristóteles constituye el hilo conductor que le permitirá adentrarse en los diálogos platónicos:

Bisher ist es üblich, die platonische Philosophie in der Weise zu interpretieren, daß man von Sokrates und den Vorsokratikern zu Plato fortschreitet. Wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen, von Aristoteles zu Plato zurück [...] Wenn wir in die platonische Philosophie eindringen wollen, so werden wir dies am Leitfaden der aristotelischen Philosophie tun. (Heidegger, 1992: 11, § 1)[13]

Por eso, la parte introductoria del curso de 1924-1925 comienza con tres capítulos dedicados a Aristóteles.[14] Allí Heidegger retoma el libro VI de la Ética a Nicómaco para dilucidar las diversas formas de la verdad (alétheia) desplazando este concepto de las lecturas que lo restringen a su relación con el juicio como adecuación con el objeto, a lo que también se aboca posteriormente en Ser y tiempo[15] (Heidegger, 2005: 235, § 44). Heidegger se sustenta en el vínculo que Aristóteles establece entre alétheia y arché para reinterpretar la verdad ontológicamente, en el sentido de lo verdadero como una característica del ente mismo en tanto que se manifiesta, y también como una determinación del modo de existencia del Dasein[16] mismo, en tanto que es capaz de develar o des-ocultar

(a-léthes) la verdad (Heidegger, 1992: 23, § 4). En este sentido, las consideraciones en torno a la alétheia resultan fundamentales para el abordaje de la cuestión del ser en los diálogos platónicos y, al respecto, es necesario remitirse a Aristóteles, donde esta problemática alcanza su máximo desarrollo, dice Heidegger (1992: 14-15, § 2; nuestra traducción): "Buscamos la orientación ahí, donde, dentro de la lógica griega la determinación de la verdad alcanza su punto culminante, es decir, en Aristóteles". [17]

En el libro VI, 3, de la Ética a Nicómaco (1993: 152, 1139b 15), Aristóteles distingue cinco disposiciones del alma por las cuales se alcanza la verdad: téchne, episteme, phrónesis, sophía y noûs. A partir de esto, Heidegger delimita dos formas de apertura a la verdad que constituyen el ámbito práctico (logistikón) y el teórico (epistemonikón); mientras que el primero remite a la téchne y a la phrónesis, en el segundo encontramos la episteme y a la sophía. Por su parte, el noûs, como razón intuitiva que aprehende los primeros principios, aparentemente permanece ausente en esta delimitación, pero se encontraría en realidad presente, según Heidegger (1992: 28, § 5), en cada una de las instancias, en la medida en que constituyen formas determinadas de su realización. En lo que respecta al ámbito práctico, la téchne se encuentra supeditada a la phrónesis, puesto que la primera remite a la actividad de la poiésis entendida como producción, por lo que el fin de la actividad no se encuentra en ella misma sino fuera de la actividad, en el producto que se obtiene; mientras que en la segunda, como disposición del alma vinculada a la praxis, el fin reside en la actividad misma, es decir, en la realización virtuosa de la acción. Asimismo, el principio (arché) de la actividad productiva (poiésis), es decir el eidos según el cual se construye el objeto, también resulta ajeno al propio producto puesto que

remite al productor, mientras que el principio de la acción reside precisamente en aquel que la realiza. Mientras que en el ámbito teórico, el conocimiento constituye un fin en sí mismo –y no se encuentra en función de un producto o de una acción–, pero no obstante, la sabiduría (sophía)[18] adquiere preeminencia sobre la episteme –cuyo caso paradigmático sería la matemática– puesto que la primera indaga en los principios, mientras que la última procede demostrativamente a partir de principios dados. De manera que, al interior del ámbito práctico y del teórico hay diferentes potencialidades en el desocultamiento de la verdad, presentándose la phrónesis y la theoría como las modalidades más elevadas, por lo que desempeñan un papel destacado. Por eso, luego de analizar la episteme (Heidegger, 1992: 31, § 6) y la téchne (40, § 7), la cuestión decisiva respecto de los modos de manifestación de la verdad se encuentra, para Heidegger, en la phrónesis (48, § 8) y en la theoría (57, § 9).

El ámbito práctico remite, como hemos visto, a las actividades o actitudes propias de la poiésis y de la praxis, que se caracterizan por ser contingentes y cambiantes; mientras que el ámbito teórico remite a la actitud de la theoría que se caracteriza por ocuparse de lo necesario y eterno. Franco Volpi (1994: 332) establece una serie de "analogías estructurales" entre la filosofía práctica aristotélica y los análisis del propio Heidegger, que posteriormente se plasman en Ser y tiempo. De este modo, Volpi sostiene que la distinción aristotélica entre praxis, poiésis y theoría se encuentra a la base de la delimitación heideggeriana de los tres modos de existencia correspondientes al Dasein, al estar a la mano (Zuhandenheit) y al estar-ahí o ser ante los ojos (Vorhandenheit) –según las respectivas traducciones de Rivera o de Gaos–. La teoría, en tanto actitud tendiente a la contemplación pura y simple

orientada hacia la aprehensión de la verdad, se correspondería con el ser ante los ojos (Vorhandenheit). La poiésis, en tanto actividad productiva orientada a la obtención de un fin extrínseco, se encuentra íntimamente vinculada con el estar a la mano (Zuhandenheit), que es la forma en que el Dasein se relaciona con las cosas del mundo circundante (Umwelt). Además de estas dos analogías, Volpi propone una tercera más problemática, que consiste en concebir la existencia como praxis, situándola en la trama conceptual del deseo (órexis), la deliberación (boulesis), la elección (proáiresis) y la prudencia (phrónesis),[19] con lo cual emerge un abordaje del Dasein que resulta contrario "a la orientación unilateral de las concepciones modernas de la subjetividad, basadas en los actos puramente teoréticos" (Volpi, 1994: 339).

La praxis concierne al modo en que el Dasein se relaciona con los otros Dasein con quienes comparte el mundo (Mitwelt). La determinación de la acción apropiada en cada momento no es producto de la aplicación de un saber productivo o técnico (téchne), sino de una deliberación enraizada en el modo de ser del Dasein, es decir que el Dasein se encuentra inmerso en situaciones de acción impelido a decidir sobre su forma de proceder. Por eso, Aristóteles advierte que una de las diferencias de la sabiduría práctica o prudencia (phrónesis) que requiere la praxis respecto del saber productivo (téchne) es que, mientras que es posible olvidar este último, la primera no puede ser olvidada. Esta lectura heideggeriana de Aristóteles resultará decisiva en la posterior rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica, uno de cuyos máximos exponentes es Gadamer (2002: 334), en tanto considera que "nosotros, como filósofos en la era de la ciencia, podemos ver en los griegos una especie de modelo".[20] No obstante, no consideramos que Arendt pueda ser subsumida en esta corriente, puesto que, por un lado,

no vuelve a los griegos tomándolos como modelo y, por otro, su concepción de la política recupera elementos de la tradición romana relativos a la fundación del cuerpo político que se encuentran en tensión con la concepción aristotélica.[21]

Asimismo, esta relectura de Aristóteles, que sitúa en un lugar central la noción de praxis para la caracterización del modo de existencia humana, resultará sin lugar a duda fundamental para la posterior reelaboración de la distinción entre poiésis y praxis que Arendt acomete en La condición humana. Arendt distingue tres dimensiones de la vida activa: labor (labor), trabajo (work) y acción (action).[22] La labor se refiere a todas aquellas actividades humanas que tienen por finalidad satisfacer las necesidades de la vida (comer, beber, vestirse, dormir, etc.), es decir, responder a las necesidades del hombre en cuanto ser vivo, y por ello lleva consigo el carácter circular y repetitivo de todo proceso biológico. En este sentido, la labor se inscribe en lo que los griegos denominaban zoé, diferenciada del bios, es decir, de la forma de vida específicamente humana. La distinción entre trabajo y acción, parece recrear la distinción de Aristóteles entre poiésis y praxis, en la medida en que el trabajo reúne las actividades cuya finalidad es la producción de objetos a partir de la selección de los medios adecuados, mientras que la acción implica la interacción y el diálogo concertado, por lo que su condición de posibilidad es la pluralidad humana.[23]

Volviendo a la lectura de Heidegger, resulta preciso advertir la torsión que realiza en su aproximación a Aristóteles, llevando a cabo, como advierte Volpi (1994: 347), tres movimientos: 1) una ontologización de la distinción poiésis, praxis y theoría, como modos de existencia; 2) una alteración de la jerarquía que resitúa la theoría como una derivación de las actividades prácticas de la existencia, y 3) una

estructuración temporal unitaria constitutiva del Dasein. En este sentido, si bien Heidegger (2005: 49, § 6) encuentra en la física de Aristóteles indicios para concebir el ser en relación con el movimiento y la temporalidad, advierte que éste permanece en el horizonte de una metafísica de la presencia y de una concepción naturalista del tiempo. Por ello, la lectura de Heidegger (2005: 43, § 6) procede en una doble dirección, retomando y criticando a Aristóteles en función de su propia conceptualización de la cuestión del ser a través de lo que él mismo denomina como la "destrucción de la historia de la ontología", lo que implica, según Volpi (2012: 39), una postura metodológica, "al mismo tiempo de distanciamiento crítico y de asimilación rapaz en su confrontación con la tradición metafísica".

La aproximación metodológica de Arendt, tal como la hemos caracterizado en los capítulos precedentes, implica un impulso destructivo análogo respecto de la tradición, pero que no supone una reapropiación de elementos de la historia de la metafísica, como en Heidegger, sino de la historia de lo político. En este sentido, Arendt recupera el impulso metodológico heideggeriano de la destrucción de la tradición que, debido a su mediación crítica, como advierte Villa (1996: 8-9), no puede reducirse meramente a recuperar ni restaurar el pasado, sino que implica su completa transfiguración. En este aspecto reside la proximidad de Arendt con Heidegger, y también, como veremos en el próximo capítulo, en los conceptos de estar-en-el-mundo y de Dasein, por lo que, tomando distancia de Taminiaux (1997), no consideramos que en lo que se refiere al desarrollo conceptual pueda caracterizarse el posicionamiento de Arendt meramente como una abierta confrontación con Heidegger.

En este marco de la destrucción de la tradición debe situarse la afirmación de Gadamer (2002: 257) de Aristóteles como maestro de Heidegger. En la medida en que los conceptos griegos "han perdido sus funciones expresivas originarias" (Heidegger, 2002: 50) en su transmisión a través de la tradición –por la mediación del latín del Imperio romano y posteriormente de la Iglesia cristiana–,[24] es necesario un tratamiento crítico-deconstructivo que permita hacer visible lo que persiste en ellos de su sentido originario. De modo que, desde la década del 20, Heidegger ya concibe su método como un "regreso deconstructivo" a los conceptos griegos, que implica una destrucción de las interpretaciones de la tradición. Así caracteriza el propio Heidegger su modo de aproximación a Aristóteles en el denominado informe Natorp:

La hermenéutica fenomenológica [...] se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explícitas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de desmontaje [abbauender Rückgang]. La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción [Destruktion] [...] La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros "hicieron" antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidamente perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta

constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. (Heidegger, 2002: 51-52)

A partir de esta cita, resulta manifiesto que la caracterización arendtiana de la "interpretación crítica del pasado", que abordamos en la última sección del capítulo precedente, se encuentra íntimamente vinculada con la estrategia heideggeriana de la destrucción de las interpretaciones dominantes y del regreso deconstructivo a aquellos sentidos invisibilizados por la tradición del pensamiento occidental. Sin embargo, el impulso destructivo ya no sería meramente un imperativo metodológico, sino más bien un hecho fáctico de la experiencia a partir de los terribles acontecimientos del siglo XX. La ruptura de la tradición no se produce, de acuerdo con Arendt, por las embestidas revolucionarias de los filósofos –aunque ésta haya sido la tentativa de Marx y de Nietzsche hacia fines del siglo XIX, o la del propio Heidegger durante el siglo pasado– sino por el peso de los acontecimientos históricos y políticos, ante los cuales las categorías tradicionales de pensamiento resultan impotentes. Esta ruptura de la tradición nos permite mirar el pasado con nuevos ojos, es decir, problematizando y tomando distancia de los prejuicios y los conceptos que organizaban nuestra mirada, por lo cual hace posible la emergencia de los sentidos originarios que han permanecido sedimentados bajo las capas de sentido de la tradición. De esta manera, resulta necesario desmontar o deconstruir la historia de la metafísica y del pensamiento occidental que ha olvidado la pregunta por el ser, en el caso de Heidegger, y la cuestión de la especificidad de la política, en el caso de Arendt.

En este sentido, la inscripción de la política en la praxis y su estrecho vínculo con el discurso y la acción concertada ha resultado obnubilada por la noción de gobierno entendida como una relación de mando y obediencia. De manera análoga a Heidegger que se proponía reconducir "los conceptos elaborados en la filosofía académica durante milenios a sus raíces en la experiencia fáctica de la vida" (Gadamer, 2002: 260), Arendt procuraba reconducir los conceptos del pensamiento político a la experiencia política del mundo compartido que había sido invisibilizada por la tradición filosófica desde Platón. De este modo, mientras que Heidegger volvía a Platón y Aristóteles, como veremos en el apartado 4, Arendt ya encontraba en el surgimiento mismo de la filosofía con Platón y Aristóteles el hiato que la situaba en contraposición con la política, por eso no bastaba con remontarse a los orígenes de esta tradición, sino que era necesario retrotraerse a antes de su surgimiento para abordar la experiencia política prefilosófica de la polis griega.

3. Las primeras formulaciones críticas

En el primer libro de Hannah Arendt sobre El concepto de amor en san Agustín [1929],[25] que era su tesis doctoral, ya pueden encontrarse algunos incipientes posicionamientos críticos respecto de Heidegger. Por un lado, el texto debe ser comprendido en el marco de la filosofía de la existencia de Heidegger y de Jaspers, pero por el otro, ya se esbozan algunas divergencias significativas. Arendt distingue tres conceptos de amor con tres modos de temporalidad propios, de los que se ocupa en cada una de las partes del libro: el amor como anhelo que implica una anticipación del futuro, el amor como relación entre el hombre y el creador que implica remontarse al momento pasado originario de la creación, y el amor al prójimo como forma de relación entre los hombres que supone la dimensión temporal del presente, que no es más que un hiato entre lo que ha sido y lo que todavía no es, a lo que Arendt posteriormente se refiere con la expresión "ya no, todavía no" (EC: 197-202).

El amor al prójimo resulta especialmente relevante en Arendt para la vida en sociedad y se encontraría insuficientemente tematizado en la caracterización del Dasein heideggeriano. Aunque este señalamiento se encuentra apenas esbozado en las últimas páginas de su primer trabajo (CAA: 133-150), el énfasis en la relación con los otros como iguales o prójimos constituye el punto de partida de su crítica posterior a los riesgos que implica la singularización o el aislamiento

(Vereinzelung),[26] a través del cual el Dasein puede llegar a ser un sí-mismo propio, como veremos a continuación y con mayor detenimiento en el próximo capítulo. De esta manera, la primera aproximación de Arendt a Heidegger ya supone un cierto distanciamiento respecto de algunos de sus conceptos. Profundizando en esta dirección, casi veinte años después en su ensayo "¿Qué es la filosofía de la existencia?", Arendt señala que la Vereinzelung supone una "radical separación de todos los que son sus iguales" (EC: 224). Nos adentramos a continuación en el análisis de este ensayo.

En 1946 Arendt escribe el ensayo "Was ist Existenz-Philosophie?",[27] que aparece en su primer libro publicado en Alemania después de la guerra: Sechs Essays [1948]. El ensayo recorre el nacimiento de la denominada filosofía de la existencia desde sus orígenes con el último Schelling y con Kierkegaard, pasando por Nietzsche, hasta dos de sus mayores manifestaciones en el siglo XX: la filosofía de Heidegger y la de Jaspers. La primera cuestión a destacar es que cuando Arendt escribe el ensayo todavía no había restablecido el contacto con Heidegger y que el tono en general resulta fuertemente crítico. Algunas de esas críticas parecen ciertamente desmedidas y esa podría ser la razón por la cual Arendt no las retoma en sus escritos posteriores,[28] mientras que otras detentan continuidad y persistencia a lo largo de sus análisis.

Al comienzo de la sección del ensayo sobre Heidegger "El sí-mismo como ser y como nada", Arendt introduce una nota al pie sobre el comportamiento político de Heidegger[29] en la que señala específicamente que, siendo rector de la Universidad de Friburgo durante el régimen nazi, "prohibió a Husserl, su maestro y amigo, cuya cátedra había heredado, la entrada en la facultad, pues Husserl era judío" (EC: 218, nota 4). Asimismo, sostiene irónicamente que se rumoreaba que Heidegger se había

puesto "a disposición de las autoridades francesas de ocupación para la re-educación del pueblo alemán" (EC: 218, nota 4). Cuando Arendt le envía a Jaspers la versión en inglés aparecida en 1946 en la revista Social Research, éste le puntualiza en su carta del 9 de junio de ese año que estas informaciones no eran precisas, puesto que en el caso de Husserl, Arendt se estaba refiriendo en realidad a la carta que todos los rectores habían tenido que escribir a quienes habían sido excluidos de sus cargos por el gobierno; también aclaraba que el ofrecimiento de Heidegger de continuar dando clases probablemente "no había sido hecho en relación con la «reeducación»" (AJC: 43; nuestra traducción). En su respuesta del 9 de julio, Arendt reconoce las precisiones de Jaspers aunque estableciendo algunas reservas. Por un lado, admite "que no debería haber escrito sobre el tema de la reeducación" (AJC: 48; nuestra traducción), pero señala que lo había hecho basándose en cierta autoridad, puesto que Sartre le había contado que Heidegger había escrito a un profesor de la Sorbona comentándole sobre el malentendido que se había generado entre Francia y Alemania, ofreciéndose para colaborar en la reconciliación entre ambas.

Respecto de la expulsión de Husserl de la Universidad de Friburgo, Arendt reconoce que la carta que Heidegger le envió era una circular, pero considera que en el momento en que como rector se había visto obligado a firmarla, debía haber renunciado. Asimismo, enfatiza que la carta le hubiese resultado indiferente a Husserl si hubiese estado firmada por cualquier otra persona y considera que en este caso se trataba de una cuestión de solidaridad. No obstante las razones esgrimidas a Jaspers, Arendt decide quitar las frases mencionadas en la edición en alemán del ensayo publicada dos años más tarde. Pero hay una tercera cuestión de mayor

relevancia que Arendt mantiene en ambas ediciones, que es la razón por la cual los pormenores del comportamiento político de Heidegger resultan relevantes y no pueden sencillamente desestimarse.

> En vista del aspecto realmente cómico de esta evolución personal y en vista de la postración, no menos real, del pensamiento político en las universidades alemanas, existe la tentación de desentenderse sin más de toda esta historia [referida a Heidegger]. Pero en contra de ello habla, entre otras cosas, el que todo este modo de comportarse tiene paralelos tan cabales en el Romanticismo alemán, que difícilmente se puede creer en la mera coincidencia casual de una falta de carácter de índole puramente personal. Heidegger es de hecho (esperemos) el último romántico, una suerte de Friedrich Schlegel o Adam Müller de portentosas dotes, y la completa irresponsabilidad de éstos ya se debía a esa frivolidad que procede en parte de la ilusión de ser un genio y en parte de la desesperación. (EC: 218, nota 4)

Para comprender las implicancias de esta afirmación de Arendt de que Heidegger es el último romántico, resulta necesario reconstruir someramente su análisis del Romanticismo presente primeramente en su libro sobre Rahel Varnhagen,[30] y proseguido en la segunda parte de Los orígenes del totalitarismo (OT: 231-234).[31] El papel del Romanticismo en su libro sobre el totalitarismo no ha sido mayormente explorado,[32] sin embargo, consideramos que ahí se encuentra la clave para comprender las derivas del Romanticismo alemán en la amalgama ideológica del nazismo. En el libro sobre Rahel Varnhagen, Arendt cuestiona la exaltación romántica de la interioridad o del propio mundo interior por la consecuente

desvinculación del pensamiento respecto del mundo compartido. De este modo, "el pensamiento funciona como una especie de magia ilustrada que permite reemplazar, crear y anticipar la experiencia, el mundo, los hombres y la sociedad" (RV: 28). Arendt encuentra en el Romanticismo una tendencia que en consonancia con la tradición filosófica tiende a consagrar la superioridad del pensamiento y con ello a independizarlo del mundo (Canovan, 2002: 9). Acá reside la profundidad de su crítica que supone no sólo repensar la vita activa sino también su relación con el pensamiento, desafiando las concepciones que lo consideran autosuficiente.

Este proceso de desvinculación del pensamiento del mundo tiene implicancias en la propia vida activa, pues da lugar al fenómeno de "alienación del mundo" (world alienation), característico de la condición humana en la época moderna[33] y expresado paradigmáticamente en la filosofía de Descartes. A diferencia del sentido marxiano tradicional de la alienación del ser humano de su modo de ser propio (self alienation), la alienación del mundo compartido implica recluirse en las certezas absolutas de la propia interioridad. La certeza del propio pensamiento se adquiere a través de la duda radical de nuestros sentidos y consecuentemente del mismo mundo y de los otros, y sólo una vez alcanzada la certeza indubitable del cogito resulta posible restablecer de manera derivada, a través de la bondad divina, la posibilidad de conocimiento del mundo exterior. Con este punto de partida moderno desde la certeza absoluta del propio pensamiento, surge el problema del solipsismo que, aunque sea superado, implica que el mundo exterior tiene un carácter derivado del propio pensamiento.

Una de las más persistentes tendencias de la filosofía moderna de Descartes, y quizás su contribución más original a

la filosofía, ha sido la exclusiva preocupación por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general, [y el] intento de reducir todas las experiencias, tanto con el mundo como con otros seres humanos, a las propias del hombre consigo mismo [...] La alienación del mundo [world alienation], y no la alienación de sí mismo [self alienation] como creía Marx, ha sido la marca característica de la Época Moderna. (CH: 282)

El Romanticismo, con su concepción del sentimiento (Gefühl), de la individualidad (Individualität) y del genio (Genie), constituye en cierto modo la variante alemana del cambio de perspectiva iniciado en Francia por Descartes, y en este sentido ambas concepciones llevan consigo una consecuente huida del mundo hacia la propia interioridad. A pesar de las diferencias entre estas corrientes, ambas terminan suscribiendo a un cierto individualismo aunque con diferentes matices, por lo que es posible referirse a un "individualismo romántico" (Young-Bruehl, 1993: 285) que se encuentra también presente, como veremos, en la perspectiva heideggeriana que puede ser caracterizada como un "subjetivismo romántico" (Villa, 1996: 232). Asimismo, el libro sobre Rahel Varnhagen constituía una indagación en torno del Romanticismo y por eso el subtítulo del libro en alemán es Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik (2008c), lo que se desdibuja en el subtítulo en inglés The Life of a Jewish Woman, es decir, historia de vida de una judía alemana de la época del Romanticismo, y en la respectiva traducción al castellano, que sólo recogen la condición de Rahel de mujer y de judía, pero sin hacer referencia a su origen alemán y a su procedencia de la época del Romanticismo.

El libro recorre el apogeo y la decadencia de los salones judíos en Berlín, y especialmente el de Rahel Varnhagen, hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.[34] En 1806, con la entrada de Napoleón en Berlín, las reuniones en los salones judíos fueron disolviéndose ante la creciente reacción nacionalista y antisemita de los círculos aristocráticos, al tiempo que iban siendo reemplazadas por encuentros en las casas de la ascendente burguesía aristocrática. Arendt advierte que este desplazamiento de los salones, lejos de conducir a una ampliación de los círculos de reunión, acentuó su exclusividad, dando lugar a la conformación de sociedades patrióticas secretas. Así, mientras que en los salones judíos se mezclaban los aristócratas ilustrados con los intelectuales de clase media, en los nuevos espacios de reunión prevalecen los encumbrados funcionarios públicos y los hombres de negocios influyentes, cohesionados no sólo por afinidad sino fundamentalmente por la procedencia social y por la exclusión de quienes antes podían participar de los salones judíos.

Lo característico es que ahora [hacia 1809], junto con la rancia nobleza rural y los altos oficiales, tome la palabra justamente el funcionariado, un grupo que hasta entonces no había podido competir socialmente con los salones judíos. Sus reuniones llevan la clara impronta de las sociedades patrióticas secretas, y son, además –en consciente contraste con la indiscriminación del salón judío–, muy exclusivas. Esta nueva vida social, claramente politizada, no se da por satisfecha con ser simplemente un salón, y busca formas de cohesionar mejor a sus miembros [...] La Tischgesellschaft es, con unos sólidos estatutos, una asociación en toda regla. Numéricamente predomina la nobleza; el Romanticismo marca el tono. Los

estatutos excluyen a las mujeres, los franceses, los filisteos y los judíos. (RV: 167)

El Romanticismo no es sólo una corriente que se expresa en terrenos culturales diversos sino una cosmovisión que impregna una época (Löwy y Sayre, 2008: 23) y "marca el tono" de las nuevas asociaciones "reemplazando la discusión y el libre examen racional por el misterio, el rito, la jerarquía" (Löwy y Sayre, 2008: 67).[35] De este modo, el Romanticismo aporta ciertos rasgos identitarios, al tiempo que las diversas exclusiones, y especialmente la de los judíos, resultan constitutivas de las nuevas asociaciones, con el consecuente antisemitismo que esto conlleva. En este sentido, en su artículo "La Ilustración y la cuestión judía" [1932], Arendt ya había establecido un íntimo vínculo entre el Romanticismo y el antisemitismo, refiriéndose al primero como "la tradición alemana que merece la mayor consideración en relación con la cuestión judía" (TO: 119).[36]

En esta misma dirección, en su libro sobre el totalitarismo, Arendt sostiene que el Romanticismo desempeñó un papel importante haciendo posible el acceso de la burguesía a los ámbitos aristocráticos. En Alemania hacia comienzos del siglo XIX, la ascendente clase media mercantil se encontraban con el desprecio de la nobleza por los negocios y su renuencia a relacionarse con quienes se dedicaban a estas actividades. En este contexto, los individuos de la clase media procuraban forjarse una "personalidad" a través de la formación (Bildung) para lograr cierto reconocimiento social. Esta situación es retratada por Johann Wolfgang von Goethe, en su clásica novela de formación (Bildungsroman) denominada Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister, donde el protagonista es

educado por nobles en vistas de modelar una personalidad de la que carece debido a su origen social burgués.

De este modo, los intelectuales románticos alemanes, en procura de reconocimiento frente a la nobleza, desarrollaron una "idolatría de la personalidad del individuo, cuya misma arbitrariedad se convierte en prueba de genio" (OT: 232). Así, según Arendt, la marca característica de los intelectuales románticos no reside en un conjunto de opiniones sino en la formación de una "mentalidad general" entre los sectores cultos, donde la personalidad y el genio se vuelven una forma de distinción social. La exaltación de la interioridad en la formación de la personalidad y de capacidad creativa del genio, por un lado, abonan la mencionada tendencia hacia al subjetivismo, y por otro lado, en la medida en que son concebidas como capacidades innatas, sientan las bases para una diferenciación social que deriva en una peligrosa estigmatización social.[37] Resulta asimismo relevante que Benjamin también encuentra un importante punto de contacto entre la Existenzphilosophie y el Romanticismo. Así, respecto de una reseña de 1939 sobre El alma romántica y el sueño de Albert Béguin, ha señalado Ricardo Ibarlucía (2000: 133):

> Benjamin vincula casi al pasar la "filosofía de la existencia" [Existenzphilosophie] –por contraposición a los escritos surrealistas– con el Romanticismo alemán, al que caracteriza como un "movimiento de restauración" que vino a reaccionar contra "un desarrollo social e industrial que cuestionaba una experiencia mística que había perdido su lugar sagrado".

Retomando el ensayo "¿Qué es la filosofía de la existencia?", quisiéramos reconstruir dos de las principales críticas que Arendt dirige a la filosofía de Heidegger, ambas en estrecha

relación con su pertenencia a las filas de los románticos. En primer lugar, Arendt advierte sobre una paradoja que atraviesa la obra de Heidegger: por un lado, introduce una terminología filosófica nueva que muestra su impulso revolucionario respecto de la tradición pero, por otro lado, se propone establecer una ontología fundamental,[38] que es una de las pretensiones de la filosofía desde sus orígenes con los griegos.[39] El mismo Heidegger, no obstante, parece haber advertido la imposibilidad de fundamentar una nueva ontología, por lo que nunca concluyó la segunda parte de Ser y tiempo.[40] Sin embargo, según Arendt, esboza una respuesta en ¿Qué es metafísica?, que culmina en una deriva nihilista en la medida en que "se mostraba con cierta coherencia que el ser en el sentido heideggeriano es la nada" (EC: 219). La filosofía de Heidegger se movería así entre la pretensión de responder a la pregunta por el sentido del ser para sentar las bases de una ontología fundamental –y acá parecen recrearse ciertas tentativas románticas relativas al carácter integral del ser–, y la perspectiva nihilista que emerge de situar la muerte como un poder ser propio que permite salir al Dasein de la caída en el impersonal, el uno (das Man). Aunque Arendt seguirá criticando que el Dasein sea un ser para la muerte, a lo que le opondrá la natalidad como condición primordial de la existencia, no considera posteriormente que esto lleve a consecuencias nihilistas, sino que los entiende como condiciones de la existencia humana.

En segundo lugar, Arendt destaca que el Dasein se encuentra inmerso en el estar-en-el-mundo y, en este sentido, con excepción de Nietzsche, "la filosofía de Heidegger es la primera filosofía que es mundana de manera absoluta y sin ningún tipo de compromisos" (EC: 222). El estar-en-el-mundo no se deriva del Dasein sino que resulta constitutivo de su

propia existencia, y por eso Heidegger se sitúa en discusión con la tradición filosófica moderna que partía de la certeza de la propia existencia para derivar a partir de ella la existencia del mundo y de los demás. Incluso la filosofía antigua, a pesar de partir de la vida compartida, al enaltecer la vida solitaria del filósofo como el modo de vida más elevado había inaugurado este camino, que alcanzará su máxima expresión en el solipsismo cartesiano.

Sin embargo, la filosofía de Heidegger resulta ser menos revolucionaria de lo que en principio aparenta porque, en el estar-en-el-mundo, el Dasein se encuentra perdido en las tendencias del impersonal (das Man) que proliferan en el espacio público (Öffentlichkeit). De este modo, "el quién del Dasein no es solamente un problema ontológico, sino que se encuentra también ónticamente encubierto" (Heidegger, 2005: 142, § 25). La salida del Dasein de este estado de caída respecto de su poder ser propio consiste en volverse a sí mismo, lo que implica retirarse del mundo, para "empuñar su propia existencia" (EC: 221). De acuerdo con Arendt, en la filosofía de Heidegger esta posibilidad de poder ser sí mismo que implica volverse sobre sí mismo se lleva a cabo en la filosofía, por lo que implicaría una suerte de reactualización del bios theoretikós aristotélico (EC: 221). De este modo, a pesar del promisorio comienzo con el estar-en-el-mundo, el Dasein heideggeriano recae nuevamente en la tentación de la tradición de encontrar en la absolute Vereinzelung,[41] o aislamiento absoluto, la realización de su poder ser propio.

El carácter más esencial de este sí-mismo es su absoluto ensimismamiento [Selbstichkeit], su radical separación de todos los que son sus iguales. A fin de conseguirlo se introdujo como existenciario [Existential] el precursar la propia muerte

[Vorlauf zum Tode], pues con ello el hombre hace realidad el principium individuationis absoluto. Únicamente el precursar la propia muerte le arranca de la trama con los que son sus iguales, y que en la forma del "se" le impiden siempre ser él-mismo. La muerte podrá ser el fin del ser-ahí [Dasein], pero es al mismo tiempo la garante de que en último término nada importa más que uno mismo. En la experiencia de la muerte como la pura nihilidad, yo tengo ocasión de volcarme exclusivamente sobre mi propio ser [Selbstsein] y de desembarazarme de una vez por todas, en el modo de la culpa fundamental, del mundo del ser-con [Mitwelt] en que estoy enredado. (EC: 224)

En la cita precedente vemos cómo finalmente se articulan las dos críticas arendtianas de manera que la vuelta sobre sí mismo del Dasein se lleva a cabo en el absoluto aislamiento en el estar vuelto hacia la muerte. Lo que nos interesa especialmente de este argumento es que Arendt encuentra en el estar-en-el-mundo heideggeriano un impulso que rompe con la tradición filosófica, pero objeta que este impulso luego resulta eclipsado con el replegarse del Dasein en el aislamiento (Vereinzelung) para ser sí mismo (Selbstsein). De manera que Heidegger recaería en la tradición incluso en aquellos aspectos en los que parecía desafiarla frontalmente: el subjetivismo y la primacía de la actitud filosófica con ciertas reminiscencias del bios theoretikós. Aunque esta crítica que Arendt profería en 1946 pueda parecer osada, el mismo Heidegger reconocía este riesgo, después de que restablecieran el contacto a comienzos de 1950, en una carta que le escribió a Arendt el 6 de mayo de ese año: "Me di cuenta de que la analítica del estar [Dasein] todavía constituye un continuo andar por una cresta, donde existe tanto la amenaza de caer hacia el lado de un

subjetivismo meramente modificado como hacia el otro de la A-létheia aún impensada –la cual sigue siendo del todo inaccesible desde el pensamiento metafísico" (AHC: 98-99). Ahí se muestra la paradoja que atraviesa Ser y tiempo y por la que Heidegger nunca escribió la segunda parte de este libro. Pero volveremos sobre estas cuestiones con mayor detenimiento en el próximo capítulo.

4. Crítica de la tradición: el abismo entre filosofía y política

Ahora veamos la conferencia que Arendt leyó en 1954 en la Asociación Americana de Ciencias Políticas titulada "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo" y que sólo fue publicada póstumamente en los trabajos reunidos en Essays in Understanding [1994] editados por Jerome Kohn.[42] En la conferencia de 1954, que cierra esta compilación de textos, Arendt analiza la filosofía de Heidegger, cambiando aparentemente de manera considerable su posición respecto de su artículo de 1946. Algunos intérpretes (Volpi, 2008a: 16; Forti, 2001: 83) han entendido que esto implica un repliegue de la suspicacia crítica de Arendt, que ha sido desplazada por el reconocimiento (Volpi, 2008a: 176) o incluso la "celebración" (Forti, 2001: 83) de la filosofía heideggeriana que se consumaría en el ensayo que Arendt le dedica a Heidegger en 1969 en ocasión de su octogésimo cumpleaños.

Incluso Volpi (2008a: 16) vincula, tal vez de manera apresurada, este cambio de actitud con el hecho de que a comienzos de la década del 50 Arendt y Heidegger habían restablecido contacto.[43] Sin embargo, procuramos mostrar, en disonancia con Volpi, que los matices en el análisis arendtiano se deben a una reestructuración de su propio pensamiento respecto de la tradición filosófica misma y, en disonancia con Forti, que a pesar del evidente cambio de tono del trabajo de

1954, Arendt mantiene un posicionamiento crítico respecto de la filosofía de Heidegger, principalmente en lo que atañe a su caracterización de lo público y a la persistencia de la filosofía como ámbito privilegiado, a lo que le suma ahora consideraciones críticas en torno del concepto de historicidad (Geschichtlichkeit). El posicionamiento de Arendt en relación con la filosofía heideggeriana en sus trabajos de 1954 y de 1969 no puede ser reducido a una mera celebración ni tampoco a un profundo reconocimiento, sino que requiere ser reconstruido en la complejidad que implica el doble movimiento de crítica y de reapropiación de su legado.

En la conferencia sobre "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo", Arendt comienza llamando la atención sobre una cuestión que articulará y atravesará toda su obra posterior desde La condición humana hasta La vida del espíritu, que es la problemática relación entre filosofía y política, o entre pensamiento y política. Así advierte que "la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la polis y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad" (EC: 515). La tradición del pensamiento político occidental se encuentra marcada en sus orígenes por la condena a muerte de Sócrates por parte de la polis, a partir de lo cual la principal inquietud de Platón será poner a resguardo la actividad filosófica de los avatares de los asuntos humanos y pensar una forma de gobierno en la que la filosofía pueda ser desarrollada libremente. Consecuentemente, la filosofía política surge signada por la desconfianza hacia la pluralidad y la búsqueda de trascenderla con criterios capaces de sustraerse de la opinión compartida.

Para esclarecer este análisis, nos remitimos a las conferencias "Philosophy and Politics"[44] que Arendt pronunció

también en 1954 en la Universidad de Notre Dame. El carácter irreconciliable entre filosofía y política en la tradición del pensamiento occidental desde Platón también se expresa en el abismo entre el pensamiento y la acción. Mientras que el pensamiento permanece como la actividad más elevada y de ahí la primacía del bios theoretikós, la acción se presenta como sin sentido, accidental y fortuita. La búsqueda de criterios absolutos –las ideas en el caso de Platón– constituye un recurso recurrente en la filosofía que tiene por objeto sustraer a la política de la pluralidad y de las opiniones compartidas.

En el proceso de elucidación de las implicaciones del juicio de Sócrates, Platón llegó simultáneamente a su concepto de verdad como lo contrario de la opinión y a su noción de una forma de discurso específicamente filosófico, el dialegesthai, como lo opuesto a la persuasión y a la retórica [...] La principal diferencia entre persuasión y dialéctica es que la primera siempre se dirige a una multitud (peithein ta plethe) mientras que la dialéctica solamente es posible en un diálogo entre dos. El error de Sócrates [desde la perspectiva platónica] fue dirigirse a sus jueces de forma dialéctica, siendo ésta la razón de que no pudiese persuadirles. (PP: 51).

Arendt diferencia el posicionamiento de Sócrates y Aristóteles, respecto del de Platón (PP: 54), puesto que en los primeros el diálogo constituía la base misma de la política, en la medida en que supone poder comprender el punto de vista del otro en cambio, Platón se propone a través del rey filósofo sustraer los asuntos humanos del diálogo, y por tanto de la pluralidad, para reconducirlos hacia la dialéctica como fuente de verdades absolutas. Por eso Arendt vincula el "comienzo de nuestra gran tradición filosófica, con Platón y, en menor

medida, con Aristóteles" (PP: 73).[45] Esta "gran tradición", estructurada sobre la base de la desconfianza hacia la pluralidad, entiende la política como una carga de la que hay que ocuparse para resguardar no sólo la propia vida sino también la posibilidad de desarrollar una forma de vida contemplativa más elevada y excelsa.

Con matices, oscilaciones y diversos recursos a lo largo de la historia de la filosofía, predomina no obstante esa desconfianza hacia el mundo de los asuntos humanos, que debe ser por tanto estabilizado y dominado. "El desprecio hacia la política, [y] la convicción de que la actividad política es un mal necesario [...] corren como un hilo rojo a lo largo de los siglos que separan a Platón de la Edad Moderna" (KMT: 63). Entre las escasas excepciones a este sesgo en contra de la política y de la pluralidad presente en la filosofía, Arendt destaca especialmente el caso de Kant,[46] lo que resultará de especial relevancia para la articulación del pensamiento y de la política a través del juicio, cuestión que abordamos en el último capítulo. Sin embargo, con los terribles acontecimientos del siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial se ha producido la ruptura de la tradición. Al respecto, Arendt consigna en la entrada del ocho de enero de 1953 de su Diario filosófico:

Ruptura de la tradición: propiamente, es decir, pensada a la romana en este caso, la ruptura en la sucesión, successio, de las generaciones, que recibieron lo transmitido las unas de las otras y lo siguieron entregando, manteniéndose así con las manos estrechadas a través de los milenios en una sucesión cronológica. La ruptura estaba previamente diseñada en la desconexión de las generaciones después de la Primera Guerra Mundial, pero no estaba realizada, por cuanto la conciencia de

la ruptura presuponía todavía el recuerdo de la tradición y hacía reparable en principio esta desconexión. La ruptura se produjo por primera vez después de la Segunda Guerra Mundial, cuando ya no se notó como ruptura. (DF: 290, XIII)

En el contexto de la Europa de posguerra, "la filosofía renuncia a su pretensión de sabiduría" (EC: 520) y se aboca al análisis de la política a la luz de los recientes acontecimientos, por lo que se produce una reactivación de la "preocupación filosófica por la política" (EC: 520). Arendt celebra esta reactivación, pero al mismo tiempo nos advierte que "naturalmente, tal desarrollo no procede de modo inequívoco", para consignar a continuación una crítica a la caracterización de Heidegger de la vida cotidiana y del espacio público, donde subsiste a su entender "la vieja hostilidad del filósofo hacia la polis" (EC: 520). Arendt sitúa de este modo a Heidegger en cierta continuidad con la tradición, mostrando que su filosofía resulta menos revolucionaria de lo que él mismo consideraba. Pero cabe destacar aquí que la crítica a Heidegger debe situarse en relación con la crítica más amplia a la tradición filosófica, que se encuentra vinculada con la propia trayectoria intelectual de Arendt.

Así, mientras que en Los orígenes del totalitarismo indaga las diversas tendencias de la época moderna que cristalizaron en el fenómeno totalitario, en la década del 50 advierte la necesidad de retrotraer su crítica hasta los comienzos mismos de la tradición del pensamiento occidental. Como resultado de las investigaciones de esa década, en el libro sobre la vida activa se lleva a cabo una articulación entre la crítica de la tradición y la crítica de la modernidad. La transición entre ambos libros se encuentra mediada por el proyecto inacabado sobre "Los elementos totalitarios del marxismo"[47] que Arendt

emprendió apenas finalizó su libro sobre el totalitarismo para cubrir su "laguna más seria" (KMT: 7),[48] que consistía en no haber indagado la conformación de la ideología bolchevique en relación con la tradición marxista, mientras que el libro sí había indagado la conformación de la ideología nazi a partir del antisemitismo y del racismo.

Arendt comienza a trabajar en este proyecto, pero posteriormente advierte que estos elementos se inscribían en la tradición del pensamiento político occidental y por eso resultaba necesario realizar una revisión integral de la "gran tradición". De este modo, Arendt parece desplazarse desde un estudio de los elementos totalitarios del marxismo hacia una indagación de los elementos totalitarios de la tradición occidental.[49] Por eso, si bien el proyecto se titulaba en un comienzo "Elementos totalitarios del marxismo", luego Arendt prefirió denominarlo Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental, como consigna el editor Agustín Serrano de Haro en la presentación de estos escritos. Presumiblemente la magnitud de esta tarea que implicaba una revisión profunda de los principios teóricos y de las experiencias históricas que habían articulado la tradición fue lo que la llevó a no concluir el proyecto (Serrano de Haro, en KMT: 8), cuyos desarrollos luego fueron incorporados parcialmente en el tercer capítulo de La condición humana, donde se exponen las críticas a Marx en relación con la labor.[50]

Un derrotero similar siguió su relación con Heidegger, primero indagó los desaciertos de la filosofía heideggeriana y luego advirtió la necesidad de situarlos en relación con el derrotero más amplio de la gran tradición filosófica. Esto no implica diluir la crítica a Heidegger sino, al contrario, radicalizarla, porque se trata de mostrar en qué medida su filosofía, a pesar de llevar a cabo una destrucción de la historia

de la metafísica, sigue sin embargo implicada en esta tradición. De manera similar, Arendt concebía que "las raíces de Marx se hunden mucho más profundamente en la tradición de lo que incluso él mismo supo" (KMT: 17). Arendt había tomado distancia de la filosofía durante las décadas del 30 y del 40, porque consideraba que cierta actitud contemplativa le era consustancial a esta tradición,[51] y en ese momento, especialmente a partir del incendio del Reichstag el 27 de febrero de 1933, se sintió "responsable" y decidió por tanto abandonar "la idea de que se pudiera ser simple espectadora" (EC: 21).[52]

En la década del 50 Arendt vuelve a la filosofía para interpelarla críticamente y, en este contexto, debe situarse el cambio de perspectiva entre su artículo de 1946 y el de 1954. Al respecto, cabe llamar la atención sobre el hecho de que en 1946 no hay ninguna referencia general a los orígenes de la tradición filosófica, sino que se remonta, por un lado, a la inflexión que Kant introduce en la filosofía al demoler la unidad entre "essentia y existentia", por lo que lo considera "el auténtico fundador, aunque casi secreto, de la filosofía contemporánea" (EC: 209), y por otro lado, a Schelling y Kierkegaard como precursores de la filosofía de la existencia contemporánea de Heidegger y Jaspers. En 1954, en cambio, Arendt ya ha comenzado a concebir que existe una tensión (Spannung) entre filosofía y política que se inicia con Platón, por lo que resulta necesario interpelar a la tradición filosófica, por un lado, debido a su desconfianza hacia la política y la pluralidad, y por otro lado, a la consecuente subordinación de ésta a la vida contemplativa. De este modo, Arendt sostiene que desde los comienzos mismos de la tradición filosófica "ni la separación radical entre la política y la contemplación, entre el vivir juntos y el vivir en soledad como dos modos distintos de

vida, ni su estructura jerárquica, fue puesta nunca en duda después de que Platón las estableciese" (PP: 123).[53]

Por eso, hemos intentado situar la lectura de su trabajo de 1954 en relación con otros textos como "Philosophy and Politics" (Arendt, 1990b: 73-103) que escribió ese mismo año y con el proyecto sobre Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental, que también la ocuparon desde comienzos de la década del 50 en adelante. A partir de esto resulta evidente que el desplazamiento que se produce entre el ensayo de 1946 y su trabajo de 1954 reside fundamentalmente en la interpelación crítica de la tradición filosófica que no había sido puesta en cuestión por Arendt previamente. En este sentido, su análisis de la preocupación por la política en el pensamiento filosófico de la posguerra debe situarse en el marco más amplio de la crítica de la tradición filosófica y su (des)preocupación de la política.[54] Por eso, Arendt abre su conferencia remitiendo a los comienzos de la filosofía:

Para el filósofo, la preocupación por la política no es algo que vaya de suyo. Lo que nosotros, cultivadores de la "ciencia política", tendemos a pasar por alto es que la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la polis y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad. Históricamente, los siglos que se mostraron más fecundos en filosofías políticas fueron también los menos propicios para el filosofar, de modo que ha sido un sentimiento de autoprotección y de cerrada defensa de sus intereses profesionales el que, las más de las veces, ha provocado la preocupación del filósofo por la política. El acontecimiento que inauguró nuestra tradición de pensamiento político fue el juicio y la muerte de Sócrates, la condena del filósofo por parte de la polis. Las preguntas que

obsesionaron a Platón y de las que se han dado desde entonces casi tantas respuestas como filosofías políticas originales ha habido, han sido: ¿cómo puede la filosofía protegerse y librarse a sí misma de la esfera de los asuntos humanos? ¿Cuáles son las mejores condiciones políticas (la "mejor forma de gobierno") para la actividad filosófica? Las respuestas, a pesar de la diversidad, tienden a concordar en los siguientes puntos: la paz es el bien supremo de la comunidad política, la guerra civil es el peor de todos los males, y la permanencia es el mejor criterio para juzgar las formas de gobierno. (EC: 515)

La crítica de Arendt se radicaliza, puesto que se remonta a la tradición filosófica que obra como marco en el que resulta necesario inscribir el análisis crítico de las corrientes filosóficas de la posguerra: la filosofía católica (Maritain, Gilson, Guardini, Josef Pieper), el existencialismo francés (Malraux, Camus, Sartre y Merleau-Ponty) y la filosofía alemana contemporánea (Heidegger y Jaspers). A la filosofía católica le objeta su apego a una tradición ya perimida bajo el peso de los terribles acontecimientos políticos del siglo XX. Al existencialismo francés le objeta permanecer inmerso en "una suerte de humanismo" devenido ahora "activista o radical", que sitúa en un lugar privilegiado a la política, desde el que "desafía y desmiente la condición humana" (EC: 530),[55] lo que se encuentra íntimamente vinculado con los elementos utópicos presentes en esta corriente. Respecto de la filosofía alemana, dirige críticas tanto a Jaspers como a Heidegger. Aunque recupera la centralidad de la comunicación en Jaspers, objeta que la comunicación no se encuentra arraigade en el espacio público ni el mundo común, sino que supone "el encuentro personal entre un Yo y un Tú. Esta relación de diálogo puro se halla más cerca de la experiencia originaria del pensar –el

solitario diálogo de uno consigo mismo– que de cualquier otra experiencia" (EC: 534). Esto debe situarse sin embargo en relación con la tradición filosófica porque Arendt advierte:

> Las limitaciones de la filosofía de Jaspers en términos políticos se deben esencialmente al mismo problema que ha afectado como una plaga a la filosofía política casi a lo largo de toda su historia. Pertenece a la naturaleza de la filosofía ocuparse del hombre en singular, mientras que la política no podría siquiera concebirse si no fuera porque los hombres existen en plural. O por decirlo de otro modo, las experiencias del filósofo –en la medida en que es filósofo– lo son con la soledad, mientras que para el hombre –en la medida en que es político– la soledad es una experiencia esencial, pero, no obstante, marginal. (EC: 535)

Finalmente, respecto de la filosofía de Jaspers, Arendt rescata el vínculo que establece entre comunicación y verdad o, más bien, el modo en que repiensa la verdad en su relación con la comunicación. En Jaspers "la verdad misma es de naturaleza comunicativa y desaparece fuera de la comunicación. El pensar deviene práctico, aunque no pragmático, en la medida en que necesariamente tiene que culminar en la comunicación si ha de alcanzar la verdad en algún sentido" (EC: 533). Este impulso sería antihegeliano en la medida en que Arendt (EC: 518) sostiene que Hegel intentó insertar el análisis de los sucesos históricos en un marco conceptual que preservara el concepto tradicional de verdad; mientras que se situaría en sintonía con la tentativa kantiana de concebir la publicidad como una instancia fundamental no sólo de la expresión del pensamiento sino del desarrollo mismo del pensamiento, cuestión a la que nos abocamos en el capítulo 9 sobre Kant.

Respecto de la filosofía de Heidegger, Arendt objeta, como hemos visto, su visión negativa del espacio público que es concebido como el ámbito donde proliferan las tendencias impersonales (das Man), se oculta la verdad y el Dasein no puede ser propiamente sí-mismo. Sin embargo, Arendt reconoce al mismo tiempo la importancia de "los análisis de la vida cotidiana de Heidegger" (EC: 538) y particularmente su concepto de "mundo" y su implicación con el Dasein, por lo que su existencia es caracterizada como "estar-en-el-mundo". Esto permitiría abrir el camino para un abordaje de la política que, desafiando a la filosofía tradicional, no parta del sujeto sino del estar junto con otros, es decir, de la pluralidad como un modo mismo de la existencia humana. La condición humana, como han señalado diversos intérpretes (Benhabib, 2000: 51-61; Villa, 1996: 113-129; Taminiaux, 1997: 24-55), constituye la tentativa arendtiana por sentar las bases de este abordaje de la política sustentado en el "estar-en-el-mundo" y en su pluralidad inherente. Sin embargo, Arendt no se encuentra plenamente convencida de que esta tarea pueda llevarse a cabo desde la filosofía sin que reaparezcan las viejas sospechas hacia la política, y de ahí que posteriormente prefiera caracterizar su actividad como teoría política y se muestre reticente a ser incorporada al "círculo de los filósofos" (EC: 17).[56] Estas dudas ya la acechaban en 1954, por lo que concluye su conferencia del siguiente modo:

Una auténtica filosofía política [...] como todas las ramas de la filosofía, sólo puede brotar de un actor original de thaumádzein cuya sorpresa admirativa y, por tanto, impulso inquisitivo tienen ahora (o sea, contra la enseñanza de los antiguos) que apresar directamente la esfera de los asuntos humanos y de los hechos de los hombres. Ciertamente que para

la realización de este acto, los filósofos, con sus intereses creados en no ser molestados y su experiencia profesional de soledad, no se hallan particularmente bien equipados. Pero si ellos van a fallarnos, ¿quién podrá conseguirlo? (EC: 538)[57]

El balance de la lectura arendtiana de la filosofía de Heidegger, enmarcado en su relación con la tradición filosófica, resulta ambivalente. Por un lado, retoma el "estar-en-el-mundo" pero, por otro, advierte respecto de los riesgos que implica su valoración negativa de lo público. Un movimiento análogo se produce en relación con el concepto heideggeriano de "historicidad" (Geschichtlichkeit), del que Arendt se ocupa con cierto detenimiento en su conferencia de 1954 y cuya argumentación reconstruiremos brevemente, porque la abordamos en detenimiento en un apartado especial, el 4, del próximo capítulo. El concepto de historicidad rompe con el concepto hegeliano de historia, según el cual "las acciones individuales permanecen tan carentes de sentido como antes, mientras que su proceso considerado en su totalidad revela una verdad que trasciende la esfera de los asuntos humanos" (EC: 518). De modo que el concepto de historicidad remite no sólo al carácter histórico de todo pensamiento sino fundamentalmente a la imposibilidad de encontrar un sentido que trascienda la historia. Sin embargo, la historicidad "comparte con el anterior concepto de historia el hecho de que, a pesar de su obvia cercanía a la esfera política, nunca alcanza sino que siempre yerra el centro de la política: el hombre como ser que actúa" (EC: 521). Esto explicaría, según Arendt, el hecho de que la filosofía de Heidegger tenga mayor potencialidad para dar cuenta de las tendencias de la sociedad y de la época moderna, que para abordar la vida activa de los hombres que se encuentra a la base de la política.

5. El camino hacia el pensamiento

Pasemos finalmente al texto "Martín Heidegger cumple ochenta años" que Arendt leyó en la radio bávara el 26 de septiembre de 1969. Si en las aproximaciones anteriores a la filosofía de Heidegger, como hemos visto, dominaba el tema de su conceptualización del "estar-en-el-mundo", su analítica del Dasein y su abordaje del espacio público en relación con las tendencias del uno (Das Man), en el texto de fines del 60 Arendt desplaza su atención al tema del pensamiento y, especialmente, de la caracterización filosófica del pensamiento. En el último capítulo volveremos sobre el pensamiento y su relación con el juicio, pero aquí quisiéramos al menos delinear la argumentación de lo que ha sido considerado una laudatio a Heidegger (Volpi, 2008a: 16) o una "celebración de la filosofía heideggeriana" (Forti, 2001: 83). Por nuestra parte, y en discusión con estas interpretaciones, quisiéramos poner de manifiesto la sutil ironía que atraviesa el texto a partir de la reconstrucción de la radicalidad de la crítica que allí se esboza.

El texto de Arendt comienza con una descripción de la fascinación que generaban las clases de Heidegger en los años 20. Heidegger no se limitaba a presentar, por ejemplo, la doctrina de las ideas de Platón, sino que a lo largo de un semestre se abocaba a "examinar y desmontar un diálogo paso a paso" (MHO: 115), de manera que el pasado, que hasta ese entonces permanecía por así decirlo fosilizado, volvía a interpelarnos. Arendt destaca así que lo que ha sido

decisivamente influyente en el siglo XX no ha sido tanto la filosofía de Heidegger sino su pensamiento como actividad incesante que penetra en las profundidades y que, en lugar de arrojar resultados definitivos, implica adentrarse en el camino mismo del pensar. Así lo expresa:

> Y simplemente de esto se corría la voz: el pensamiento ha vuelto a estar vivo y los tesoros de la cultura del pasado, que se creían muertos, han vuelto a hablar de sí mismos y a mostrarnos cosas totalmente diferentes de aquellas que, desconfiando de ellos, se suponía. Hay un maestro, se puede quizás aprender a pensar. Es éste el secreto del rey oculto del reino del pensamiento, un reino que, si bien pertenece por completo a este mundo, se halla en tal medida oculto que nunca se puede saber con precisión si existe realmente, incluso si sus habitantes son más numerosos de lo que se cree. (MHO: 116)

Heidegger es considerado así el "rey oculto del reino del pensamiento", que con su actividad inquisidora ha "logrado que el edificio de la metafísica tradicional [...] se derrumbara" (MHO: 117). Hasta aquí no caben dudas del legado de Heidegger que Arendt rescata: el desarrollo del pensamiento como actividad viva y apasionada (MHO: 118) y el desmontaje de la metafísica tradicional. A diferencia de la filosofía que muestra "una fatal tendencia a construir sistemas", Arendt compara la tarea de Heidegger con la tela de Penélope, puesto que "el pensamiento se vincula con sus propios resultados de un modo destructivo, esto es, crítico" (MHO: 118). Sin embargo, en la referencia al "reino del pensamiento" ya encontramos también indicios claros de la ironía arendtiana. Debido al hecho de que el pensamiento es concebido por la tradición filosófica

como una actividad solitaria (etwas Einsames)[58] y por tanto requiere de un retiro del mundo, Arendt advierte que este reino se halla tan oculto que no sabemos si realmente existe. Este retiro del mundo remite a la actividad de la filosofía y al asombro con el que ella se inicia, y en el caso de Heidegger esto resulta acentuado por la decisión de "escoger este asombro como sede donde habitar" (MHO: 120).[59] Aunque la actividad del pensamiento requiere el retiro momentáneo del mundo, y esto es lo que hacen la mayor parte de los pensadores, Heidegger eligió este retiro del mundo como su propia morada:

> La morada de la que habla Heidegger se sitúa entonces, hablando metafóricamente, apartada [abseits] de las residencias [Behausung] de los hombres [...] En comparación con los otros lugares del mundo, los de los asuntos humanos [menschlichen Angelegenheiten], la morada del pensador es un "lugar de calma". (MHO: 120-121)[60]

En estas palabras no está contenida sólo una descripción de la actividad del pensamiento sino, al mismo tiempo, una crítica a adoptar este retiro del mundo como morada para habitar. Esta crítica de Arendt suele pasar inadvertida porque requiere traer a colación su propio posicionamiento respecto de la actividad del pensamiento, de lo que nos ocuparemos en el último capítulo, pero que aquí presentamos someramente para que se entienda su modo de argumentación. La mayoría de quienes han desarrollado la actividad del pensamiento se han movido en este alejarse y aproximarse del mundo, que permite de alguna manera hacer que lo cercano se vuelva extraño y que lo lejano pueda ser aproximado, pero esto es muy distinto a asumir el asombro y el alejamiento del mundo como morada. Esto "es algo extraordinariamente inusual", de lo que Arendt

sólo encuentra dos casos: el de Platón y el de Heidegger; ambos con consecuencias políticas repudiables; en el primero cuando parte a Sicilia para "auxiliar al tirano de Siracusa" (MHO: 123) y en el segundo cuando "cedió una vez a la tentación de cambiar su «morada» y de «intervenir» en el mundo de los asuntos humanos [...] En lo que respecta a este mundo, le ha ido [a Heidegger] aun peor que a Platón por cuanto el tirano y sus víctimas no se hallaban del otro lado del mar sino en su propia patria" (MHO: 124).[61]

El problema no es que Heidegger haya procurado intervenir en el mundo de los asuntos humanos, sino que lo hizo desde su propia concepción de la actividad del pensamiento como apartada de los asuntos humanos, de acuerdo con el designio tradicional de la filosofía. En este sentido, Arendt sitúa a Heidegger entre los filósofos que "todavía dependen, aunque de manera precaria y dubitativa, de los presupuestos tradicionales de la metafísica" (VE: 145). En la concepción del pensamiento de Heidegger se recrea la tradicional oposición respecto de la vida política, y su intento de saldar ese hiato no se dio a través de una transformación del pensamiento y de su vínculo con la política, sino queriendo suturar la contingencia y establecer algún tipo realización superadora, vinculada con la inclinación hacia la perfección que recorre la filosofía. Por lo menos, éste parecería ser el caso del Heidegger de Ser y tiempo,[62] y de ahí que su colaboración activa con el nazismo, no podría interpretarse en términos de mera casualidad. Por el contrario, Heidegger había caído en su propia trampa, como relata Arendt en "Heidegger el zorro" (EC: 435-436; DF: 390-391, XVII), cuando recluyéndose en su pensamiento "resolvió retirarse completamente del mundo" (EC: 435), sin advertir que su propia concepción del pensamiento era una trampa.

Estas consideraciones deben enmarcarse en el propio posicionamiento de Arendt respecto del pensamiento que pretenden romper con la tradición. En este sentido, en el prefacio denominado "La brecha entre el pasado y el futuro" Arendt, como ya hemos visto, advierte: "mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de un letrero indicador exclusivo que determina el rumbo" (EPF: 20). De modo que en contraste con las dicotomías y las "parejas de opuestos" de la filosofía (DF: 503, XXI), Arendt pretende reconstruir una concepción del pensamiento que, aunque partiendo de la retirada del mundo y de su potencial para destruir lo establecido, permanezca al mismo tiempo vinculado a los asuntos humanos a través de la tarea articuladora del juicio (VE: 221). Por eso, Arendt se posiciona críticamente respecto del movimiento heideggeriano de encontrar en el pensamiento y en el asombro el lugar donde habitar, porque supone asumir la retirada del mundo como el lugar del pensamiento que, por tanto, se enfrentaría al peligro de desvincularse completamente del mundo compartido de los asuntos humanos.

Asimismo, la lectura que Arendt hace de Heidegger debe situarse nuevamente, en continuidad con su conferencia de 1954, en relación con su crítica de la tradición filosófica. Por eso, aproxima a Heidegger con Platón, quien marcó el comienzo de la tradición, y advierte respecto de la déformation professionelle (MHO: 125) de la filosofía. Respecto del pensamiento, esto implica concebirlo como retraído del mundo y en tensión con los asuntos humanos y por tanto con la política, sin poder desprenderse de la tradicional oposición entre pensamiento y mundo. Por eso, hacia final de su trabajo sobre Heidegger, vuelve a interpelar a la tradición del pensamiento occidental:

Por cierto, en teoría puede hallarse una cierta inclinación a la tiranía en casi todos los grandes pensadores (la gran excepción es Kant). Y si una inclinación semejante no se plasmó en aquello que hicieron es porque muy pocos de ellos estuvieron dispuestos, más allá de la "capacidad de asombro ante lo simple", a "asumir este asombro como sede donde habitar". Para estos pocos es a fin de cuentas indiferente dónde los arrastren las tormentas de su tiempo. En rigor, la tempestad que atraviesa el pensamiento de Heidegger –al igual que aquella que aún sopla desde las obras de Platón– no proviene del tiempo. Sopla en cambio desde algún lugar remoto y deja tras de sí algo perfecto que, como todo lo perfecto [Vollendetes], retorna a lo remoto [Uralten]. (MHO: 125-126)

Desde el comienzo de la tradición occidental con Platón hasta sus estertores con Heidegger, parece pues extenderse la sombra del bios theoretikós encarnado en la vida del filósofo y contrapuesto a la vida política. Desde la década del 50, Arendt se propone el desmantelamiento (dismantling)[63] de esta contraposición, en un sentido que, como veremos, parte de Heidegger pero va más allá de él a través de Benjamin y se profundiza con el juicio de Kant, que es concebido como una de las escasas excepciones a la tendencia hacia la tiranía de los pensadores. Esta tarea de desmantelamiento de la oposición entre la vida filosófica abocada al pensamiento y la vida política dedicada a los asuntos humanos será el cometido de La vida del espíritu, pero la tarea ya había comenzado en los años 50 con su crítica de la tradición del pensamiento occidental. Por eso, La condición humana culmina con una cita de Catón que pone en cuestión dos de las características fundamentales del pensamiento de acuerdo con la tradición: 1) que implica una

actitud meramente contemplativa en contraste con la inquietud de la vida activa, y 2) que requiere de la soledad (loneliness) con el consiguiente peligro que esto conlleva –como diferenciada del estar con otros–. Sin embargo, según las palabras de Catón: "Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo [alone] que cuando está consigo mismo" (CH: 349).

1. En 1992 aparece la primera edición en francés del libro de Taminiaux, La fille de Thrace et le penseur professionel: Arendt et Heidegger. Las referencias citadas en este capítulo y los subsiguientes corresponden a la edición en inglés del libro de Taminiaux (1997).

2. En 1996 aparece el libro de Villa, Arendt and Heidegger. The Fate of the Political. También pueden citarse aproximaciones que se concentran en la relación personal entre Arendt y Heidegger; tal es el caso del libro Hannah Arendt y Martin Heidegger de Elzbieta Ettinger (1996) y el más reciente Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness de Daniel Maier-Katkin (2010). Mientras que el primero sostiene que había una relación de dependencia con Heidegger, el segundo trata de iluminar en qué medida Arendt es una figura relevante para comprender a Heidegger. Sin embargo, la relación personal entre ambos filósofos no nos ocupa en nuestro trabajo, abocado a esclarecer algunos aspectos del vínculo intelectual entre ambos.

3. Al respecto véase el parágrafo 53 de Ser y tiempo denominado "Proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte" (Heidegger, 2005: 279-286).

4. "Algunos de los dualismos de su pensamiento derivan de los dualismos de la tradición dentro de la cual ella se sitúa a sí misma" (nuestra traducción).

5. "En lugar de hacer resurgir de una nueva forma el antiguo privilegio del pensamiento como en el Heidegger de la pos Kehre, su propio desmantelamiento de la metafísica se dirige a apartar las falacias promovidas por este privilegio. En cuanto a la actividad del pensamiento, el desmantelamiento operado por Arendt consiste en situar al pensamiento en relación con el mundo común en el cual los seres humanos interactúan, toman iniciativas por su cuenta y expresan sus juicios sobre acontecimientos específicos. Efectivamente, los argumentos engañosos que ella denomina «falacias metafísicas» consisten todos en ocultar el hecho de que el pensador pertenece al mundo común de las apariencias, incluso en ocultar el hecho de que la retirada necesaria para la actividad del pensamiento no puede cortar el vínculo con la apariencia a pesar de sus intenciones de hacerlo" (nuestra traducción).

6. Al respecto véase el apartado 4, "Crítica de la historicidad", del capítulo 4.

7. Aparte de las ya mencionadas, puede encontrarse una tercera instancia a lo largo de su libro, en la que Villa (1996) se refiere en tres ocasiones a Walter Benjamin en la página 259.

8. En este sentido, Félix Duque se refiere a los años sombríos del nazismo en su ensayo "La guarda del espíritu. Acerca del nacionalsocialismo de Heidegger", en el libro compilado por él precisamente bajo el título Heidegger: la voz de tiempos sombríos (1991).

9. Como señala Taminiaux (1997: 20), esta etapa debería ser leída como "un intento de afrontar la ironía de tales desarrollos contradictorios" (nuestra traducción).

10. Heidegger aborda aspectos fundamentales de la filosofía aristotélica en otros cursos, además de los ya mencionados, dictados en Marburgo durante la década del 20 y en Friburgo en 1929 y 1930: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie

[1924], Logik. Die Frage nach der Wahrheit [1925-1926], Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit [1929-1930], Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie [1930]. Respecto de los cursos de Heidegger en Marburgo, Gadamer (2002: 253), quien asistió a varios de ellos, se atrevía a afirmar en su ensayo "El retorno al comienzo" que "quien no los conocía [...] sólo estaba familiarizado con la mitad de Heidegger".

11. Entre finales de septiembre y mediados de octubre de 1922, Heidegger redactó este informe que consta de una introducción sobre la situación hermenéutica y de una segunda parte con las principales líneas de su interpretación de Aristóteles en función de los propósitos enunciados en la parte introductoria. Husserl le había encomendado este escrito para enviárselo a Georg Minsch en la Universidad de Gotinga y a Paul Natorp de la Universidad de Marburgo, en las que Heidegger aspiraba a obtener un puesto como profesor. En la Universidad de Gotinga quedó en segundo lugar, detrás de Moritz Geiger, mientras que en la de Marburgo quedó en primer lugar delante de Richard Kroner, obteniendo de este modo el puesto como profesor que había sido llamado para cubrir la vacante del profesor Nicolai Hartmann. Heidegger planeaba publicar este escrito en el volumen VI del Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, pero por cuestiones de financiamiento se fue posponiendo y luego desestimó su publicación porque ya se encontraba embarcado en el proyecto filosófico de Ser y tiempo. Respecto de la historia del informe, Natorp entregó su copia a Gadamer, quien en ese entonces era su alumno, pero esta copia se perdió parcialmente en un bombardeo aliado en 1943. Además, la copia de Minsch pasó a su alumno Josef König, quien la guardó entre sus papeles, olvidándose posteriormente de ella. Por eso,

el informe se consideraba perdido y sólo se conservaba una versión a la que le faltaban algunas páginas. Al respecto remitimos al ensayo "Heidegger en retrospectiva" de Gadamer (2002: 312). Hacia fines de la década del 80, se encontró la copia de Minsch en el legado de König y se publicó íntegramente en 1989. Véase también para la historia del documento el epílogo de Jesús Adrián Escudero a la edición en castellano del informe (en Heidegger, 2002: 105-109).

12. En su ensayo "El retorno al comienzo". Al respecto, véase también el ensayo de Gadamer (2002: 125-138) "Los griegos", en el cual Alejandro Vigo (2008: 118) se basa para señalar: "Que Aristóteles fue, para Heidegger, probablemente el más importante autor filosófico de referencia en la época de gestación de SZ es un hecho conocido desde hace ya mucho tiempo. Ya a fines de los años 70 había señalado un testigo privilegiado como lo fue H.-G. Gadamer que Aristóteles había sido la presencia filosófica absolutamente dominante en las lecciones de Heidegger en la época de Marburgo". Agradecemos especialmente a Luciana Carrera la referencia al texto de Vigo.

13. "Hasta el momento es habitual interpretar la filosofía platónica, de forma que se progresa desde Sócrates y los presocráticos hasta Platón. Nosotros queremos introducir un camino inverso, para volver a Platón desde Aristóteles [...] Si queremos adentrarnos en la filosofía platónica, entonces tendremos que hacerlo con el hilo conductor de la filosofía aristotélica" (nuestra traducción).

14. El primer capítulo analiza el libro VI de la Ética a Nicómaco; el segundo se aboca al análisis del primer libro de la Metafísica y de la Física –donde Heidegger encuentra la posibilidad de entender el ser como movimiento–, y en el tercer capítulo retoma los libros VI y X de la Ética para reconsiderar la cuestión de la relación entre la phrónesis y la sophía.

15. En general, seguimos la traducción de Ser y tiempo de Jorge Eduardo Rivera (Heidegger, 2005), sin embargo en algunas ocasiones utilizaremos la clásica traducción de Gaos (Heidegger, 2000), cuando pueda resultar más clara o expresiva de las connotaciones heideggerianas. Consideramos que éste es el caso, por ejemplo, de la expresión "ser ante los ojos" que Gaos emplea para referirse al concepto de Vorhandenheit.

16. Como proceden la mayor parte de los traductores actuales de Heidegger, dejamos sin traducir el término Dasein porque, aunque remite a la existencia humana, detenta matices que exceden a esta formulación y que sólo pueden captarse en la interiorización del enfoque heideggeriano. La dilucidación del Dasein y de su analítica existencial constituye uno de los principales cometidos de Ser y tiempo. En el próximo capítulo nos adentramos en algunos aspectos de la analítica del Dasein.

17. Texto original en alemán: "wir suchen die Orientierung da, wo inner halb der griechischen Logik die Bestimmung der Wahrheit ihren Höhepunkt erreichte, bei Aristoteles".

18. Tradicionalmente la sophía se ha distinguido de la episteme, como conocimiento demostrativo, y del noûs, como pura intuición, por ser una combinación de intuición y conocimiento demostrativo (Ross, 1981: 310). Pero en el caso de Heidegger, esto es puesto en cuestión por su afirmación de que el noûs se determina realizándose en las distintas disposiciones del alma hacia la verdad.

19. Respecto de las correspondencias que Volpi establece entre los conceptos aristotélicos y los del propio Heidegger, remitimos a su libro Heidegger y Aristóteles (2012), publicado originariamente en 1984 antes de que reapareciera el informe Natorp, pero donde ya desarrolla muchas de las tesis presentes en su artículo de 1994 "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo". Véase

especialmente el tercer capítulo "Verdad, sujeto y temporalidad: la presencia de Aristóteles en los cursos de Marburgo y en Ser y tiempo", donde Volpi (2012: 69-152) sostiene que en su concepción del cuidado, Heidegger retoma el abordaje aristotélico del deseo (órexis), mientras que la elección (proáiresis) deviene resolución (Entschlossenheit) en Heidegger, y la phrónesis es recreada en su enfoque de la conciencia (das Gewissen).

20. De esta forma se expresa Gadamer (2002: 335) en su ensayo "Heidegger y los griegos", destacando que el pensamiento griego no se encontraba todavía marcado por la cultura científica de la modernidad, por lo que no se orienta por el concepto de "método", ni por la búsqueda de certezas y de demostración, sino que se orienta "en el mundo a partir del hilo conductor de un lenguaje que aún surgía de la práctica originaria de la vida".

21. Respecto del papel que desempeña lo griego y lo romano en el pensamiento de Arendt remitimos al libro La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a), especialmente al apartado "Consideraciones preliminares sobre la naturaleza humana y la experiencia de la polis griega" del capítulo 4 sobre La condición humana. Ahí discutimos la interpretación extendida (Habermas, 2000: 214; Benhabib, 2000: 118; Bernstein, 1991: 255) que sostiene que Arendt toma la polis griega como un modelo político ideal que se ha ido extinguiendo y degenerando en la época moderna. Asimismo, también remitimos al análisis de Jacques Taminiaux (2008: 93) que desestima la objeción de que el pensamiento de Arendt constituye una especie de "grecomanía", presentando las diversas críticas que la pensadora alemana dirige a la polis griega y mostrando la mayor relevancia que desempeña la experiencia romana en su pensamiento político.

22. En la traducción que la propia Arendt realiza de su obra al alemán, utiliza los siguientes términos en referencia a cada una de estas dimensiones: die Arbeit, das Herstellen y das Handeln. Consideramos que no es apropiado traducir labor como "labor" a pesar de la literalidad, porque se pierde de vista que las palabras labor en inglés y Arbeit en alemán son los términos utilizados desde los primeros economistas clásicos hasta nuestros días para lo que en castellano se traduce como trabajo. En cambio, la palabra "labor" en castellano no la asociamos en absoluto con las discusiones de la tradición económica sobre el trabajo y este es precisamente el contexto de discusión del capítulo 3 de La condición humana. Por otra parte, tampoco es adecuado traducir work por trabajo, porque se pierde la connotación en inglés de que esta actividad implica al proceso de producción de una obra. Así, en alemán el participio del verbo herstellen se utiliza para decir que algo está producido en Alemania. Por esto, consideramos que la traducción de la distinción al castellano debería ser: trabajo (labor), obra o producción (work) y acción (action). Realizado este señalamiento, seguiremos utilizando no obstante la terminología que emplea Ramón Gil Novales en su traducción de La condición humana y haremos en cada caso las aclaraciones y comentarios que consideremos necesarios.

23. Aquí no nos podemos detener en las particularidades de la caracterización de Arendt de las tres actividades, a cuyo análisis se aboca a lo largo de La condición humana. Al respecto, remitimos a nuestra tesina de Licenciatura (Di Pego, 2005a), que lleva a cabo una relectura del marco conceptual de La condición humana, analizando cómo estas categorías son resignificadas en el análisis de situaciones históricas y de actualidad política que Arendt lleva a cabo en otros escritos y ensayos. También remitimos a nuestro libro La modernidad en

cuestión (Di Pego, 2015a), principalmente a los capítulos 4 y 5, en los que retomamos las distinciones arendtiana de la vida activa en relación con su crítica de la sociedad de masas.

24. Gadamer (2002: 337) sostiene que en este sentido debe interpretarse la exaltación heideggeriana del griego y del alemán como las únicas lenguas propicias para el filosofar, puesto que de este modo era posible revertir el proceso de latinización de los conceptos griegos en la historia de la filosofía.

25. Originariamente, Der Liebesbegriff bei Agustin: Versuch einer philosophischen Interpretation fue publicado en 1929 en Berlín por la editorial Springer. Durante su vida, Arendt no volvió a publicarlo en alemán y aunque en su legado se conserva una traducción al inglés de 1963 de E.B. Ashton y en una carta a Jaspers del 16 de enero de 1966 le comenta que ha comenzado a trabajar en su reescritura en inglés (AJC: 620-623), finalmente el libro recién fue publicado en inglés póstumamente. Probablemente esto se debe a que la revisión del texto estaba modificando sus pretensiones iniciales, con lo cual resultaba necesario volver a escribirlo íntegramente para mantener la coherencia (Young-Bruehl, 1993: 113).

26. La expresión heideggeriana Vereinzelung es traducida al castellano por Agustín Serrano de Haro en el ensayo de Arendt sobre Heidegger como "individuación". Sin embargo, nos parece más apropiado traducirlo por aislamiento como hace Jorge Eduardo Rivera en su traducción de Ser y tiempo. José Gaos había optado por "singularización", pero esta acepción no permite captar que la Vereinzelung implica un movimiento de retraimiento del uno (das Man) que permite volver a la Jemeinigkeit, es decir "al ser-cada-vez-mío del propio Dasein" (nota de Rivera en la página 283 en Heidegger, 2005: 489).

27. En 1946 Arendt publica el ensayo "What Is Existential Philosophy?" en Partisan Review (13, Nº1: 34-56), y en 1948 aparece en Alemania el libro Sechs Essays que contiene una versión en alemán. Sin embargo, como advierte Ursula Ludz en su exhaustiva reconstrucción cronológica de las publicaciones de Arendt en inglés y en alemán al final del libro de Arendt Ich will verstehen (Arendt, 2005c: 273) editado por ella, el ensayo fue escrito originariamente en alemán ("Was ist Existenz-Philosophie?"), y aunque la primera versión publicada fue en inglés, constituye en realidad una traducción de la versión alemana que seguramente no fue realizada por la propia Arendt. Véase también la ya mencionada (Arendt, 2010a) traducción al castellano de este libro QC. Al respecto remitimos asimismo a los comentarios de Jerome Kohn, el editor en inglés de las obras de Arendt, que incluye este trabajo en la compilación Ensayos de comprensión (EC: 203-231).

28. Nos referimos puntualmente a su señalamiento de que, en la medida en que la esencia del hombre es su propia existencia, ahora se daría en el hombre la identidad entre esencia y existencia, y por eso se erigiría en el "señor del Ser" ocupando el lugar que antes detentaba Dios en la filosofía (EC: 220). Además, Arendt señala que detrás de la ontología de Heidegger habría un cierto funcionalismo, donde "el hombre aparece sólo como un conglomerado de modos de ser" (EC: 221).

29. "Con su comportamiento político Heidegger ha hecho desde luego todo lo posible para prevenirnos de que lo tomemos en serio" (EC: 218, nota 4).

30. En 1929, Arendt emprende su estudio de la vida de Rahel Varnhagen (1771-1833) en el marco de su segunda disertación (Habilitationschrift) para acceder a la carrera universitaria alemana; su primera disertación había versado

sobre El concepto de amor en San Agustín. El libro se publica recién en 1958 por iniciativa del Instituto Leo Baeck, traducido al inglés por Richard y Clara Winston, y al año siguiente aparece también por primera vez en alemán en Munich por la editorial Piper. En el prólogo, Arendt señala que el manuscrito del libro, a excepción de los dos últimos capítulos, se encontraba terminado en 1933, cuando tuvo que emigrar de Alemania (RV: 11), y una copia se conserva en el legado de Jaspers en el archivo de literatura alemana de Marbach (Deutsche Literaturarchiv Marbach). En el verano de 1938 en su exilio en París, Arendt escribió los dos últimos capítulos que cierran el libro. Al respecto véase el intercambio epistolar entre Arendt y Jaspers en relación con su publicación. En la carta del 23 de agosto de 1952, Jaspers le presenta sus reservas respecto de que el libro sea publicado tal cual se encontraba y le propone algunas líneas para la reelaboración del trabajo (AJC: 192-196). El 7 de septiembre del mismo año, Arendt le responde que, aunque comparte algunas de estas reservas respecto del libro, principalmente debido a que no está presente su posterior distinción entre el antisemitismo social y el político –véase al respecto La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a)–, considera que la argumentación principal sigue siendo relevante tanto en lo que respecta a las críticas a la asimilación y a la emancipación política de los judíos, como en lo referido al "papel altamente cuestionable" que desempeñó la Ilustración en la cuestión judía (AJC: 196-201; nuestra traducción).

31. Una tercera instancia en la que Romanticismo se encuentra presente en la obra de Arendt es en La condición humana, cuando analiza la exaltación romántica de la intimidad frente al ascenso de lo social (Swift, 2009: 22, 40; Villa, 1996: 140).

32. Una de las razones es la sobrevaloración que se ha dado al papel de las prácticas por sobre el plano de las ideas entre los elementos que se encuentran a la base del totalitarismo. Éste es el caso, por ejemplo, del análisis de Canovan (2002: 23), mientras que en el primer capítulo de La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a), hemos procurado mostrar el complejo cúmulo de ideas y de prácticas que se entrelazan en Los orígenes del totalitarismo.

33. Según Arendt, la época moderna (modern age) se inicia con la Reforma protestante en el siglo XVI, y se consolida durante el siglo siguiente con el impacto del descubrimiento de América y de la invención del telescopio. Estos tres acontecimientos se encuentran en el origen de la doble alienación que caracteriza a la modernidad, la ya mencionada alienación del mundo (world alienation) y la alienación de la tierra (earth alienation). Mientras que la primera se plasma en el desarrollo de la filosofía moderna a partir de Descartes, el segundo fenómeno puede observarse en el surgimiento de la ciencia moderna con Galileo (CH: 277-314).

34. Seyla Benhabib (2000: 1-34) examina las principales líneas argumentativas de ese libro en el capítulo de su libro titulado “La paria y su sombra: la biografía de Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen”. Por su parte, Rita Novo (2011) ha analizado el relato sobre la vida de Rahel en sus implicancias respecto de la posterior concepción arendtiana de la narración. Sin embargo, entendemos que en esta instancia Arendt todavía no había desplegado las particularidades de su abordaje de la narración, por lo que el libro sobre Rahel resulta más relevante en cuanto a sus análisis de la cuestión judía, de la asimilación, de la Ilustración y del Romanticismo (respecto de estas cuestiones remitimos a los primeros dos capítulos de La modernidad en cuestión, Di Pego, 2015a).

35. Aunque la argumentación del libro de Löwy y Sayre parece discurrir en abierta contraposición con el análisis de Arendt, puesto que ellos entienden el Romanticismo como una contracorriente de la modernidad, sin embargo, cuando caracterizan específicamente al Romanticismo en Alemania destacan su vinculación con la religión, principalmente con el pietismo luterano y con las "sectas más o menos ocultas e iluminadas", lo que le otorga un particular carácter místico que "va a tener influencia directa sobre la Naturphilosophie del Romanticismo, desde Schelling hasta Franz von Baader" (Löwy y Sayre, 2008: 67). En este sentido, es necesario aclarar que el análisis de Arendt se acota al denominado Romanticismo alemán vinculado con los siguientes nombres: Herder, Schiller, Goethe, Schlegel, Müller, entre otros. Mientras que Löwy y Sayre (2008: 71-102) realizan una tipología que permite diferenciar y organizar la complejidad de las corrientes que conforman el Romanticismo en diversos tipos: restitucionista, conservador, fascista, resignado, reformador, revolucionario o utópico.

36. Este artículo también se encuentra reunido en Escritos judíos. Este último libro corresponde al editor Jerome Kohn que ha decidido reunir en compilaciones temáticas escritos publicados y no publicados en vida por Arendt. El otro libro publicado en Alemania es una reedición del primer libro que Arendt publicó en Alemania después de la guerra Sechs Essays (1948), pero se le han agregado otros ensayos (véase respecto de la reedición de este libro la nota 22 del apartado 4, "Historia y ruptura de la tradición", en el capítulo 1). Lamentablemente no hay un criterio de edición unificado de la obra de Arendt entre el editor norteamericano Jerome Kohn y las editoras alemanas Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann y Marie Luise Knott, a lo que se suma para complejizar la situación, la

diversidad de editoriales intervinientes tanto en Estados Unidos (Harcourt Brace, University of Chicago Press y Viking) como en Alemania (Piper y Suhrkamp). Las traducciones al castellano reproducen las ediciones anglosajonas o alemanas sin la debida explicación ni aclaración correspondiente.

37. La ascendente burguesía considera que, al ser cualidades innatas, la personalidad y el genio son muestras de grandeza más relevantes que los títulos de nobleza que pueden ser otorgados y retirados. Asimismo, la referencia a la personalidad y al genio culminaba por estigmatizar a otros pueblos que no eran vistos como portadores de tales capacidades, abonando bases propicias para la proliferación del pensamiento racial. Para un análisis de la contribución del Romanticismo al desarrollo del pensamiento racial, según Arendt, véase "Breves notas sobre el Romanticismo" (Di Pego, 2015a: 133-136).

38. Del siguiente modo describe Heidegger (2005: 61) el estrecho vínculo entre la filosofía y la ontología en el parágrafo 7 de Ser y tiempo: "Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute." .

39. Incluso, como hemos visto, Arendt señala que en la medida en que la esencia del hombre es la existencia, se produce en el Dasein una identificación entre ser y existencia análoga a la que se daba en la tradición metafísica en Dios. De esta manera, el hombre ocuparía el lugar que Dios ocupaba en la ontología tradicional (EC: 221).

40. En el parágrafo 8 de Ser y tiempo, Heidegger (2005: 62-63) delinea el plan de su obra que consta de dos partes. La primera se divide a su vez en tres secciones, un análisis preliminar del Dasein, una indagación sobre el Dasein y la temporeidad, y una tercera sobre Tiempo y ser. La segunda parte consistiría en una destrucción de la historia de la ontología y también se estructuraría en tres partes: la primera sobre la doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, la segunda sobre el fundamento ontológico del cogito de Descartes y la tercera sobre el tiempo en Aristóteles. El libro Ser y tiempo, aborda solamente las dos primeras secciones de la primera parte, y la segunda nunca fue escrita como tal por Heidegger, aunque pueden encontrarse diversos escritos donde aborda estas problemáticas: Kant und das Problem der Metaphysik (1929), Beiträge zur Philosophie (1936-1938), Zeit und Sein (1962), entre otros.

41. Citamos en este caso el texto en alemán (Arendt, 1990a: 37) porque Serrano de Haro, como ya hemos señalado, traduce Vereinzelung por individuación (EC: 224), con lo que se pierde el movimiento de replegarse sobre sí mismo que éste implica. Por eso, José Eduardo Rivera opta por traducirlo como aislamiento. Véase al respecto la nota 24 en este capítulo.

42. El hecho de que esta conferencia haya permanecido inédita en vida de Arendt creemos que puede deberse a su posicionamiento respecto de la filosofía de Jaspers. Esquemáticamente puede decirse que en su ensayo de 1946 "¿Qué es la filosofía de la existencia?" se presentaba críticamente la posición de Heidegger y se destacaba en contraposición la perspectiva de Jaspers fundamentalmente por su noción de comunicación. En cambio, en la conferencia de 1954 (EC: 534), Arendt se muestra crítica también con la filosofía de Jaspers porque su noción de comunicación no tiene

raíces en el espacio público y en el mundo común, sino en el diálogo filosófico entre un yo y un tú que, en realidad, tiene como modelo el diálogo del pensamiento consigo mismo. Como veremos, esto no se debe tanto a un cambio de opinión de Arendt respecto de Jaspers sino a la radicalización de su crítica a la filosofía, que a partir de comienzos de la década del 50 se extiende desde la filosofía moderna hasta los orígenes mismos con los griegos de la tradición del pensamiento occidental.

43. Para una descripción de las circunstancias en que se produjo el reencuentro entre Arendt y Heidegger en 1950 remitimos a la biografía de Young-Bruehl (1993: 318-320).

44. Nos referimos a la tercera parte de esas conferencias, titulada "Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution", y que fue publicada ligeramente modificada bajo el título "Sócrates" en la edición de Jerome Kohn de La promesa de la política (2008a). La primera edición publicada en inglés "Philosophy and Politics" apareció en 1990 en Social Research (1990b: 73-103).

45. A pesar de que Aristóteles desarrolla su concepción de la política en consonancia con la vida de la polis, entramada con las nociones de prudencia y deliberación, según Arendt, de manera análoga a como Platón opone la opinión a la verdad, "Aristóteles opone la phrónesis (la intuición política) al noûs (el espíritu filosófico)" (PP: 70). De este modo, termina subordinando el modo de vida del hombre prudente al bios theoretikós (CH: 27). Asimismo, Arendt señala que, a diferencia de Sócrates quien afrontó el juicio y prefirió morir antes que huir y no respetar las leyes de la polis, Aristóteles cuando se vio amenazado no vaciló en exilarse, puesto que con él "comienza el tiempo en que los filósofos ya no se sienten responsables de la ciudad, y ello no solamente en el sentido de que la filosofía no tenga una tarea específica en el terreno

político, sino en el sentido mucho más importante de que el filósofo tiene menos responsabilidad hacia ella que cualquiera de sus conciudadanos; el modo de vida del filósofo es distinto" (PP: 63-64).

46. En 1954 en "La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo", Arendt cita una frase de Pascal en la que encuentra evidenciado paradigmáticamente el tradicional desdén de la filosofía por la política, en la medida en que sostiene que, cuando Platón y Aristóteles se dedicaban a escribir sobre política, lo hacían como un mero divertimento mediante el cual trataban de ordenar un manicomio, y que si se abocaban a esta tarea era para que la locura fuera lo menos dañina posible (EC: 516). Unas páginas más adelante Arendt señala que "Kant está entre los pocos filósofos a los que no se aplica la observación de Pascal que citábamos antes" (EC: 532). En la entrevista televisiva que Günther Gaus le realiza en 1964, Arendt advierte nuevamente que "hay una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una excepción. Esta hostilidad es de extraordinaria importancia en todo este problema, pues no se trata de una cuestión personal. Está en la esencia de la cosa misma" (EC: 18). En su escrito en ocasión del octogésimo cumpleaños de Heidegger en 1969, Arendt vuelve a invocar a Kant como "la gran excepción" de la deformación profesional que implica la filosofía (MHO: 126).

47. Algunos de los escritos vinculados a este proyecto han sido publicados en Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental (KMT) y The Promise of Politics (2005) –traducido al castellano en 2008 (PP)–. Mientras que otros tantos materiales permanecen inéditos, aunque, según Agustín Serrano de Haro (KMT: 8), Jerome Kohn estaría preparando la publicación íntegra de estos escritos.

48. En la presentación de la edición en castellano del libro Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, Agustín Serrano de Haro cita estas palabras de Arendt que pertenecen a una solicitud de financiamiento presentada a la Fundación Guggenheim. La misma referencia se encuentra en la introducción de Jerome Kohn a La promesa de la política que también contiene materiales vinculados a este proyecto.

49. Junto a esta tendencia de la gran tradición del pensamiento occidental, puede reconstruirse a lo largo de los escritos arendtianos los esbozos de otra tradición minoritaria y que ha permanecido en cierta medida soterrada. Esta tradición, a diferencia de la tradición predominante, ha rescatado la especificidad de la política y la potencialidad de la pluralidad y la contingencia propias de la acción humana. El pensamiento de Arendt puede ser leído como una forma de reapropiarse y al mismo tiempo dar cuerpo a esta tradición. Así, a partir de singulares lecturas, muchas veces a contrapelo de las tendencias vigentes, Arendt traza una delgada línea de pensamiento hilvanando impulsos y motivaciones desde Sócrates y Aristóteles, pasando por San Agustín hasta Kant, pero también retomando a Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville y Jefferson, entre otros. De este modo, Arendt construye su propia concepción anudando ciertos hilos de la tradición filosófica y política. Sin embargo, aquí nos concentramos en su crítica de la tradición antes que en su delimitación de una corriente "republicana" alternativa.

50. Sin embargo, Young-Bruehl muestra que los materiales que Arendt escribió entre 1952 y 1956 para el libro sobre Karl Marx que nunca terminó, fueron contribuciones fundamentales para sus obras posteriores. "En el espacio de cuatro años, de 1958 a 1962, Hannah Arendt publicó tres libros, La condición humana, Between Past and Future y Sobre la revolución, todos

los cuales salieron de sus estudios para el proyectado y nunca escrito libro sobre el marxismo" (Young-Bruehl, 1993: 359).

51. Cabe destacar que la filosofía marxista en la que la pasividad de la filosofía había sido puesta en cuestión, le resultaba por ese entonces todavía ajena a Arendt y, aunque después emprende el estudio sobre Marx, considerará que de manera análoga a Heidegger a pesar de su esfuerzo por romper con la tradición permanece en cierta medida inmerso en ella.

52. Así lo manifiesta Arendt en la ya mencionada entrevista televisiva "¿Qué queda? Queda la lengua materna" de 1964 con Günther Gaus. A continuación de esto, Arendt cuenta su experiencia cuando comenzó a colaborar, aunque sin formar parte oficialmente, con la Asociación Sionista de Alemania, presidida por Kurt Blumenfeld, con quien Arendt mantenía una estrecha amistad. En este marco fue arrestada por realizar "propaganda difamatoria" y tuvo que abandonar el país de manera ilegal. Al respecto resulta necesario advertir que en su traducción de la entrevista, Agustín Serrano de Haro habla de "propaganda del horror" (EC: 21), dado que la expresión alemana original es Greuelpropaganda y Greuel significa atrocidad, horror. Respecto del original en alemán, véase "Fernsehgespräch mit Günter Gaus", en Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk (Arendt, 2005: 51). Sin embargo, en el contexto alemán la expresión se utiliza en el sentido de "propaganda difamatoria" especialmente referida al nazismo y al contexto de la Primera Guerra Mundial. Así en el diccionario alemán Duden la definición de Gräuelpropaganda (de esta forma se escribe según las nuevas reglas ortográficas de 2006) es "Diffamierung des politischen Gegners durch die Verbreitung von Gräuelmärchen" (http://www.duden.de/rechtschreibung/Graeuelpropaganda [11 de septiembre de 2012]), lo que podría traducirse como

"difamación de opositores políticos a través de la divulgación de Gräuelmärchen", que serían historias que buscan suscitar emociones y que no se corresponden con los hechos reales (http://www.duden.de/rechtschreibung/Graeuelmaerchen [11 de septiembre de 2012]). Por todo ello, consideramos un error traducir la expresión como "propaganda del horror" y proponemos entenderlo como "propaganda difamatoria".

53. Esto se encuentra en su ensayo "El final de la tradición" que pertenece a los escritos vinculados a su proyecto sobre Karl Marx, también publicados en Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental (KMT: 64), donde los extractos que componen el mencionado ensayo son reunidos en "El desafío moderno a la tradición".

54. Como se aprecia en el extenso párrafo que citamos a continuación, la preocupación por la política en la tradición filosófica tenía por objeto la neutralización de aquello propiamente político; según Arendt, la pluralidad, la novedad y la contingencia. Consecuentemente la preocupación constituía a la vez una negación de la política y conllevaba un afán de despreocuparse de la política, es decir, de cómo liberarnos de la carga de los asuntos públicos pero resguardando la actividad del filósofo.

55. Respecto del humanismo, en enero de 1956 escribe en su Diario filosófico: "La naturaleza del hombre está descubierta en el Animal laborans; eso es el final del humanismo. Éste ha alcanzado su fin" (DF: 541, XXI).

56. En la entrevista con Günther Gaus, Arendt expresamente sostiene: "Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa. Ni creo tampoco haber sido admitida en el círculo de los filósofos" (EC: 17-18).

57. En su escrito sobre "Filosofía y política" (1990b: 73-103) también titulado "Sócrates", Arendt finaliza con una variación de la misma frase: "La filosofía, y la filosofía política como cualquiera de sus ramas, nunca podrá negar su origen en el thaumadzein, en el asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento respecto de la vida diaria de los asuntos humanos, llegasen alguna vez a una verdadera filosofía política, tendrían que hacer de la pluralidad del hombre, de la cual surge todo el espacio de los asuntos humanos –en su grandeza y en su miseria– el objeto de su thaumadzein. Hablando en términos bíblicos, tendrían que aceptar –tal y como aceptan en mudo asombro el milagro del universo, del hombre y del ser– el milagro de que Dios no creó al Hombre, sino que «los creó macho y hembra». Tendrían que aceptar con algo más que resignación ante la debilidad humana el hecho de que «no es bueno para el hombre estar solo»" (PP: 75).

58. Arendt (1989: 179) utiliza esta expresión en alemán. Remitimos al original en alemán "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt" publicado en Menschen in finsteren Zeiten.

59. La frase de Heidegger en alemán citada por Arendt es: "Dieses Erstaunen als Wohnsitz anzunehmen", en Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Stuttgart, Neske, 1954, p. 251. Remitimos al original en alemán de Arendt (1989: 179). Como consigna la edición de Franco Volpi, traducida al castellano por Bernardo Ainbinder, estos son los datos de la traducción al castellano del libro de Heidegger: Conferencias y artículos, Barcelona, Serbal, 1994, p. 226.

60. Hemos modificado levemente la traducción que Bernardo Ainbinder realiza a partir de la edición italiana de Sobre Heidegger. Cinco voces judías, siguiendo el original de Arendt en alemán. Así reemplazamos "fuera de las viviendas

de los hombres" por "apartada de las residencias de los hombres", y en la segunda oración optamos por verter la expresión alemana menschliche Angelegenheiten por "asuntos humanos" en lugar de "quehaceres humanos". Para ello nos hemos atenido a que cuando Arendt realiza ella misma la traducción al alemán de The Human Condition, utiliza la expresión "menschliche Angelegenheiten" para lo que en inglés llamaba "human affairs". Véase al respecto la sección 26 de The Human Condition (1998a: 188) y Vita activa oder Vom tätigen Leben (2002b: 234). A continuación consignamos el párrafo original de "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt": "Der Wohnsitz, von dem Heidegger spricht, liegt also, metaphorisch gesprochen, abseits den Behausungen der Menschen [...] Gemessen an anderen Orten der Welt, den Orten der menschlichen Angelegenheiten, ist der Wohnsitz des Denkers ein «Ort der Stille»" (Arendt, 1989: 180).

61. Nuevamente hemos modificado levemente la traducción, reemplazando "quehaceres humanos" por "asuntos humanos" como traducción de la expresión alemana "menschliche Angelegenheiten".

62. Mientras que posteriormente a partir de 1935, con Introducción a la metafísica y sus referencias a la Kehre, Heidegger parece haber al menos reformulado algunas de las pretensiones de Ser y tiempo, volviendo sobre la cuestión del ser pero ya no para abordarla desde la analítica del Dasein, con los riesgos de recaída en cierto subjetivismo que eso implicaba –como hemos señalado–, sino desde el ser como acontecimiento (Ereignis). Véase al respecto la interpretación de Franco Volpi (2008b: 43-63) de la continuidad del proyecto de Heidegger aun después de la reelaboración de la Kehre y de la revisión crítica que esta implica respecto de Ser y tiempo. La indagación de

Heidegger en torno del Ser culmina para Volpi (2008b: 63) en el naufragio.

63. Véase al respecto VE: 231 y el original en inglés The Life of the Mind (1981: 212).

Capítulo 4
La dimensión existencial de la comprensión: la impronta de Heidegger

1. El giro hermenéutico de Ser y tiempo

En el capítulo precedente nos ocupamos de reconstruir la deriva de los posicionamientos de Arendt a lo largo de su vida respecto de la filosofía de Heidegger, mientras que en este capítulo, esperamos rastrear fundamentalmente la concepción de la comprensión, pero también otros elementos en su pensamiento que, aunque no siempre explícitamente reconocidos, detentan una fuerte impronta heideggeriana. Nos centramos particularmente en la cuestión del giro hermenéutico y de la comprensión, que llamativamente no han sido abordados, como hemos visto, por quienes se han dedicado a la reapropiación arendtiana del pensamiento de Heidegger. En este sentido, consideramos que los desarrollos de Arendt deben ser enmarcados en lo que posteriormente se ha denominado el giro hermenéutico[1] introducido por Ser y tiempo. En la medida en que la metáfora del giro "refiere a un cambio drástico y radical de perspectiva, que introduce novedad y reorientación" (Naishtat, 2010: 219), procuraremos indagar, primeramente, en qué sentido el posicionamiento de Heidegger implica un redireccionamiento profundo[2] que imprime un nuevo rumbo a la filosofía del siglo XX frente a la filosofía moderna en particular, y frente a la tradición de la filosofía en general, mientras que hacia el final del capítulo retomaremos ciertas limitaciones de este impulso revolucionario heideggeriano desde la perspectiva de Arendt.

Para llevar a cabo esta tarea, nos restringiremos a analizar dos problemáticas características de la filosofía moderna: el papel fundante del sujeto y la preeminencia del conocimiento científico. De este modo, nos proponemos dilucidar el descentramiento del sujeto que se produce a partir de la caracterización del "estar-en-el-mundo" (in-der-Welt-sein) como constitución fundamental del Dasein. Asimismo, examinaremos dos de las estructuras existenciales (Existenzialien)[3] constitutivas y cooriginarias del Dasein: la disposición afectiva (Befindlichkeit) y la comprensión (Verstehen), y haremos una somera mención al habla (die Rede)[4] que es la tercera estructura existencial.[5] El análisis existencial implica un replanteamiento profundo de las concepciones tradicionales del sujeto y del conocimiento, puesto que éste supone, para decirlo brevemente, una precomprensión que se forja en el ocuparse del estar a la mano (Zuhandenheit),[6] que es más originaria que la actitud cognoscitiva teórica y que es, a su vez, condición de posibilidad de la misma. Por su parte, la disposición afectiva subyace a todo conocimiento, pero no como un factor distorsionador, sino como la disposición a ser afectados por la cual nos es posible abrirnos al mundo; mientras que el habla constituye la articulación de significaciones originarias "de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo" (Heidegger, 2005: 185, § 34). En este sentido, el habla no es una articulación derivada de la comprensión, sino que es "constitutiva de la aperturidad del estar-en-el-mundo" (Heidegger, 2005: 185, § 34). Al respecto, advierte Mario Presas (2009: 52):

Así, el habla (die Rede) es considerada una "categoría" existencial tan radical y originaria como el encontrarse (Befindlichkeit) y el comprender (Verstehen). Las tres remiten al análisis existencial del ser del "ahí". El empleo de esta

designación (Dasein), para señalar la "esencia" del hombre y su relación al ser, anticipa, también en la primera obra fundamental de Heidegger, la absoluta peculiaridad del ser del hombre y, al mismo tiempo, orienta la investigación dentro del ámbito de la ontología, no de la antropología.

De este modo, esperamos que el recorrido por el andamiaje conceptual heideggeriano de Ser y tiempo nos permita no sólo adentrarnos en la crítica de las concepciones tradicionales del sujeto y del conocimiento que trae consigo, sino también delimitar la torsión que introduce en el abordaje de la comprensión a partir de su redireccionamiento desde la metodología hacia la ontología. Asimismo, mostraremos cómo estas cuestiones resultan fundamentales en la propia concepción arendtiana que no parte del sujeto sino de la pluralidad, y que procura delimitar la comprensión de la historia y de la política respecto del conocimiento científico. Sin embargo, los caminos de Heidegger no se encuentran exentos de obstáculos y de oscilaciones (Vattimo, 1992: 62), y el enfoque de Arendt también nos permitirá dejar planteadas algunas de las tensiones que lo atraviesan.[7]

El giro hermenéutico se vincula con una concepción que entiende el lenguaje ya no en su mera instrumentalidad, como herramienta o medio de comunicación, sino en su dimensión constitutiva de la realidad. Esto es lo que posteriormente en El giro hermenéutico, Gadamer (1998: 33) siguiendo a Heidegger ha denominado lingüisticidad o "lenguajidad"[8] (Sprachlichkeit) como "el elemento en el que vivimos, por lo cual el lenguaje no es tanto un objeto –cualquiera que sea su constitución natural o científica– como la realización de nuestro ahí, del «ahí» que somos".[9] En este sentido, el lenguaje con su dimensión interpretativa inherente se encuentra a la base no sólo de todo

conocimiento sino incluso del modo humano de estar-en-el-mundo. “El hombre es de suyo comprensión e interpretación, y [...] se encuentra existiendo en un mundo ya interpretado” (Presas, 2009: 151).

> En todo discurso [die Rede] hay algo que el discurso dice, lo dicho en cuanto tal en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre... En lo así dicho, el discurso se comunica. El fenómeno de la comunicación [...] debe ser comprendido en un sentido ontológicamente amplio. La “comunicación” enunciativa, por ejemplo informar acerca de algo, es un caso particular de la comunicación entendida en un sentido existencial fundamental [...] La comunicación no es nunca un transporte de vivencias, por ejemplo de opiniones y deseos, desde el interior de un sujeto al interior de otro. La coexistencia ya está esencialmente revelada en la disposición afectiva común [Befindlichkeit] y en el comprender común [Verstehen]. El coestar es compartido “explícitamente” en el discurso, es decir, él ya es previamente, aunque sin ser todavía compartido, por no haber sido asumido ni apropiado. (Heidegger, 2005: 185, § 34)

De este modo, a partir del giro hermenéutico introducido por Heidegger, se entiende el habla o el discurso como una dimensión ontológica fundamental de la constitución del coestar compartido, que es el modo en que el Dasein está en el mundo. De esta manera, resitúa la comprensión desde el plano del conocimiento en el que hasta ese entonces había sido abordada, hacia el plano ontológico, poniéndola en relación con el modo de ser del Dasein. Así, Heidegger afirma que “el «comprender» en el sentido de un posible modo de conocimiento entre otros, diferente, por ejemplo, del

«explicar», deberá ser interpretado, junto con éste, como un derivado existencial del comprender primario que es con-constitutivo del ser del Ahí en cuanto tal" (Heidegger, 2005: 167, § 31). Esta ontologización de la comprensión que se encuentra a la base del giro hermenéutico que introduce Heidegger implica, a su vez, como Cristina Lafont (2005: 265) advierte, una nueva concepción del ser humano:

> To bring about this paradigm shift, Heidegger generalizes hermeneutics from a traditional method for interpreting authoritative texts (mainly sacred or legal texts) to a way of understanding human beings themselves. As a consequence, the hermeneutic paradigm offers a radically new understanding of what is distinctive about human beings: to be human is not primarily to be a rational animal, but first and foremost to be a self-interpreting animal.[10]

En los primeros parágrafos de Ser y tiempo, Heidegger delimita el modo de ser de los entes que están simplemente dados (Vorhandenheit) y que son objeto de nuestra actitud teórica, y el modo de ser del Dasein como poder ser que rebasa lo dado, saliendo de sí. La filosofía ha pensado todos los entes, incluyendo al hombre, siempre desde la categoría de la presencia o del "ser ante los ojos".[11] Sin embargo, el modo de ser del Dasein no es mera presencia sino más bien posibilidad. En "¿Qué es la filosofía de la existencia?", Arendt advierte que "el hombre carece de sustancia, se agota en el hecho de que es: no cabe preguntar por el «qué» del hombre como se pregunta por el «qué» de una cosa, sino sólo por el «quién» del hombre" (EC: 220). Posteriormente, como veremos en el capítulo 7, Arendt sitúa explícitamente su propia indagación sobre La condición humana en relación con la manifestación de la

singularidad del "quién", en este sentido heideggeriano, como un abordaje diferenciado del modo de ser de las cosas que responde a la pregunta por el "qué", es decir, por la esencia entendida como aquello que persiste inmodificable en el tiempo.

En términos heideggerianos, el Dasein es existencia en el sentido de ex-sistire como estar fuera o sobrepasar la realidad meramente presente. Esto explica que Heidegger reserve la palabra Dasein, que en alemán significa existencia en sentido amplio, exclusivamente para referirse a la existencia humana. Asimismo, el Dasein es un estar-ahí, como lo indica precisamente el adverbio alemán "Da"; en otras palabras, es un poder ser ahí que se encuentra situado. En este sentido, el Dasein es estar-en-el-mundo y el mundo es, por tanto, constitutivo del Dasein.[12]

> El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su "Ahí" [Da]. En la significación usual de esta palabra, el "ahí" alude a un "aquí" y a un "allí". El "aquí" de un "yo-aquí" se comprende siempre desde un "allí" a la mano, en el sentido del estar vuelto hacia éste en ocupación desalejante y direccionada. La espacialidad existencial del Dasein que así le fija a éste su "lugar" se funda, a su vez, en el estar-en-el-mundo. El "allí" es la determinación de un ente que comparece dentro del mundo. El "aquí" y el "allí" sólo son posibles en un "Ahí", es decir, sólo si hay un ente que, en cuanto ser del "Ahí", ha abierto la espacialidad. Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión "Ahí" mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es "ahí" [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo. (Heidegger, 2005: 157, § 28)

El giro hermenéutico implica de este modo un desplazamiento fundamental, puesto que ya no se parte de la reflexión del sujeto sobre sí mismo, como en la filosofía moderna, sino del Dasein en su estar-en-el-mundo, que es al mismo tiempo un estar con otros y un ocuparse de las cosas. En los parágrafos 12 y 13 de Ser y tiempo, Heidegger caracteriza el estar-en-el-mundo distinguiéndolo del mero estar dentro-de. En este sentido, el estar-en-el-mundo del Dasein no es un estar-dentro-de al modo en que un ente está dentro de otro ente, sino que el estar-en remite a un habitar entendido como estar familiarizado con los entes del mundo. El Dasein está en el mundo en el modo de la familiaridad en el trato con los útiles, pues al "ente que comparece en la ocupación", lo denomina Heidegger (2005: 96, § 15) "el útil [Zeug]". La actitud originaria del Dasein no es, entonces, la contemplación de lo que se encuentra meramente presente (Vorhandenheit) sino ocuparse del ser a la mano en su carácter de útiles.[13] De este modo, Heidegger distingue entre aquello que es utilizable, manejable y que denomina "ser a la mano" (Zuhandenheit), del estar-ahí o ser ante los ojos (Vorhandenheit) que consiste en la mera presencia de las cosas. A partir de esto, Heidegger lleva a cabo un segundo desplazamiento, al mostrar que la actitud originaria es el ocuparse de las cosas que tienen el carácter o modo de ser de los útiles, y que la actitud contemplativa del ser ante los ojos que se encuentra a la base del conocimiento sólo puede derivar de ella como un sustraerse de la ocupación.[14] A partir de esto, Heidegger lleva a cabo un profundo replanteamiento de la tradicional problemática de la relación entre sujeto y objeto de conocimiento, cuestión que, como veremos, resultará de suma importancia en el abordaje arendtiano de la comprensión.

2. La comprensión y el círculo hermenéutico

El Dasein, entonces, se relaciona con los entes en tanto útiles o instrumentos, antes que en tanto cosas que se aprehenden, y estos útiles adquieren su significatividad en su uso en función de un para-algo constitutivo.[15] Así hay una "comprensión del estar a la mano" (Heidegger, 2005: 97, § 15; nuestro subrayado) que implica la utilización y que es, por tanto, no sólo absolutamente distinta del conocimiento teórico, sino que se encuentra a su base. Esta comprensión es un modo originario y constitutivo del Dasein, es decir que la comprensión es un existencial (existenzial).[16] Comprender el significado de algo no es más que poder utilizarlo para algo, con lo cual no hay comprensión de un útil de manera aislada sino siempre en relación con otro útil. Los significados de un útil, entonces, son sus posibles usos, que a su vez siempre refieren a otros útiles, así el mundo se despliega como un plexo de significaciones. La comprensión remite al moverse en este plexo de significaciones vinculado con el ocuparse de los útiles.[17] En la medida en que el Dasein tiene siempre una comprensión que se encuentra a la base de su estar-en-el-mundo en el trato con los útiles, el comprender resulta ser constitutivo de su modo de ser. Sin embargo, esta comprensión no es acabada sino que constituye una precomprensión que es, empero, condición de posibilidad de cualquier interpretación ulterior –incluso del conocimiento científico–. Nos hallamos

aquí frente al denominado círculo hermenéutico, que no constituye un círculo vicioso, puesto que supone un desarrollo en espiral de articulación de la comprensión originaria.

> Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar [...] Pero si la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello, ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo si la comprensión presupuesta se basa, por otra parte, en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo? Ahora bien, según las más elementales reglas de la lógica, el círculo es un circulus vitiosus. Pero de esta manera el quehacer de la interpretación histórica queda excluido a priori del dominio del conocimiento riguroso [...] Sin embargo, ver en este círculo un circulus vitiosus y buscar cómo evitarlo, o por lo menos "sentirlo" como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender. No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a determinado ideal de conocimiento, que no es sino una variedad del comprender que se ha orientado hacia la legítima empresa de aprehender lo que está-ahí en su esencial incomprensibilidad. Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta. (Heidegger, 2005: 176, § 32)

Cuando Arendt caracteriza su tarea como la comprensión de los sucesos históricos y de los fenómenos políticos, retoma el abordaje de Heidegger, por lo que la comprensión detenta una dimensión ontológica y no meramente epistemológica. Así, en

"Comprensión y política", afirma que "comprender es el modo específicamente humano de estar en el mundo [...] La comprensión comienza con el nacimiento y acaba con la muerte [...] El resultado del comprender es el significado [meaning], que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir en tanto en cuanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y sufrimos" (EC: 373). Aunque Arendt, escribe este ensayo como elucidación de los fundamentos metodológicos no explicitados de su libro sobre el totalitarismo, su análisis parte de la dimensión existencial del comprender que es entendido como "el modo específicamente humano de estar vivo" (EC: 372), por lo que la comprensión constituye "una actividad sin fin, en constante cambio y variación" (EC: 371) a lo largo de nuestra vida. Esta comprensión preliminar (preliminary understanding),[18] que remite al lenguaje popular y a los usos cotidianos, obra como condición de posibilidad del conocimiento (knowledge) y de una comprensión elaborada y articulada.

El conocimiento de las ciencias se sustenta en esta comprensión preliminar y acrítica (uncritical preliminary understanding), y en caso contrario corre el riesgo de perder "el hilo de Ariadna del sentido común que es lo único que le puede guiar con seguridad por el laberinto de sus propios resultados" (EC: 377). En otras palabras, el esfuerzo de la comprensión consiste en revisar los desarrollos de las ciencias y la comprensión preliminar de la que parten para la elaboración de sus conocimientos. Además el conocimiento alcanza resultados en la forma de "cuestionarios, entrevistas, estadísticas" o "evaluaciones científicas de datos" (EC: 371. nota 3), pero sólo la comprensión puede dotarlos de sentido; es decir que la comprensión no arroja "resultados definitivos" sino que se caracteriza por engendrar sentido.

La comprensión precede y sucede al conocimiento [knowledge]. La comprensión previa [preliminary understanding], que está a la base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común que ambas hacen que el conocimiento tenga sentido [meaningful]. (EC: 376)

La comprensión de la historia y de la política es concebida así como una elaboración y apropiación de la comprensión preliminar, que implica a su vez una revisión del conocimiento científico. De este modo, señala Arendt, la "comprensión vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que precedieron y guiaron a la investigación propiamente científica. Las ciencias sólo pueden iluminar, no probar ni refutar, la comprensión acrítica previa de la que ellas parten" (EC: 377). Ésta es la tarea específica de la comprensión como tarea intelectual que, partiendo de la comprensión preliminar y de cómo ésta se plasma en el conocimiento científico, consiste al mismo tiempo en someter a ambos a examen para a partir de ello llegar a una comprensión elaborada y articulada.[19] En este contexto, Arendt sostiene que "la verdadera comprensión [true understanding] no se cansa del interminable diálogo y de «los círculos viciosos»" (EC: 392), porque este círculo, que parte de la comprensión preliminar y que vuelve a ella pero dotándola de una articulación de la que carecía, hace posible la emergencia de una comprensión elaborada capaz de despejar nuevos sentidos.

Como tal, el comprender es extraña empresa. Al final puede que no haga más que articular y confirmar lo que la comprensión previa [preliminary understanding], que consciente o inconscientemente siempre está implicada en la acción,

presentía desde un inicio. La comprensión no huirá de este círculo, sino que, al contrario, será consciente de que cualesquiera otros resultados estarían tan alejados de la acción –de la que el comprender es sólo la otra cara–, que simplemente no podrían ser verdaderos. Ni tampoco evitará el proceso de comprensión ese círculo que los lógicos llaman "vicioso"; en esto puede incluso asemejarse de algún modo a la filosofía, en que los grandes pensamientos dan siempre vueltas en círculo, arrastrando a la mente humana a nada menos que un interminable diálogo entre ella misma y la esencia de todo lo que es. (EC: 391)

En la comprensión entendida en su doble faceta de diálogo interminable y potencialidad crítica, por un lado, y de reelaboración y articulación de la comprensión preliminar, por otro, se conjugan las tareas que Arendt posteriormente adscribe al pensamiento y al juicio respectivamente. Las conexiones entre la comprensión y el juicio han sido esbozadas precedentemente en el apartado 4 "Comprensión, imaginación e imparcialidad" del capítulo 2, donde señalamos que la imaginación constituye un puente entre ambas instancias porque en sus escritos de la década del 50 Arendt relaciona la comprensión con la imaginación, y posteriormente aborda el vínculo entre el juicio y la imaginación. Por ahora, baste señalar que los intérpretes han ahondado en este vínculo entre comprensión y juicio (Campillo, 2002; Novák, 2010; Heuer, 2005; Althaus, 2000: 207-210), pero no entre la comprensión y el pensamiento. Por nuestra parte, sostenemos que en el abordaje arendtiano de la comprensión encontramos esbozadas las actividades que, en La vida del espíritu, Arendt delimita en torno del pensamiento y del juicio. En este sentido, la comprensión de la historia y de la política implica, al mismo

tiempo, la potencialidad crítica del pensamiento, junto con la capacidad de juzgar sin reglas dadas, puesto que precisamente el totalitarismo "ha destruido nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio" (EC: 379). La argumentación de Arendt en el ensayo en cuestión se propone así esclarecer las condiciones que hacen posible la tarea de comprender cuando han sido puestas en cuestión las categorías de la tradición que utilizamos para pensar los fenómenos y los criterios en los que nos basábamos para juzgarlos (EC: 391).

El comprender se concibe entonces como una necesidad vital que surge de la interpelación de situaciones concretas con las que nos enfrentamos en la realidad. La comprensión se arraiga en la existencia humana misma y constituye por tanto un existencial en el sentido heideggeriano, es decir, una modalidad originaria de la existencia humana. Al entender la comprensión como un existencial, Arendt se posiciona en la inflexión que Heidegger introdujo al desplazarla hacia el plano ontológico. Ya no se trata de la elucidación de la comprensión como una metodología determinada, y por eso los intentos de Arendt de explicitar su metodología resultan en cierta medida esquivos porque se remontan a la dimensión existencial de la comprensión para indagar las "condiciones de su realización" (Heidegger, 2005: 176, § 32).

Desde esta perspectiva, no hay contraposición posible entre actuar y comprender, o entre el actor y el espectador que juzga, sino que la comprensión se muestra como la otra cara de la acción (EC: 391), y ambas resultan por tanto complementarias e inseparables. Por eso, insiste en que la comprensión debe permanecer apegada en cierta medida a la comprensión preliminar que se encuentra más íntimamente vinculada a la acción. Si la comprensión se desentiende de este vínculo, pierde su "hilo de Ariadna" o su razón de ser en la medida en que,

alejándose de la acción y de los acontecimientos "que cambian la fisonomía completa de una época dada" (EC: 388, nota 18), termina abstrayéndose y en consecuencia dilapidando su capacidad de otorgarles sentido. Actuar y comprender son inescindibles, aunque la actividad intelectual debe distanciarse pero no puede escindirse del actuar y éste es un peligro que siempre la acecha. Así, Arendt advierte que "el lenguaje popular tal como da expresión a la comprensión previa, inicia, pues, el proceso de la verdadera comprensión. Si no ha de perderse en las nubes de la pura especulación –peligro siempre presente–, el contenido de la comprensión verdadera ha de seguir siendo siempre el descubrimiento del lenguaje popular" (EC: 378).

Pero el otro peligro de la comprensión consiste en disolverse en la indistinción propia de la comprensión preliminar y del conocimiento científico que sobre ella se erige, y que se basa en proceder por analogías que terminan asimilando todo lo nuevo a lo viejo, sin permitir captar la singularidad de los acontecimientos ni someterlos al examen de una comprensión articulada.[20] En este sentido, Arendt entiende que se ha producido una pérdida de la comprensión en el mundo contemporáneo que trae consigo una creciente "incapacidad de engendrar sentido" (EC: 380). La pérdida de la comprensión y, por tanto, del sentido constituyen una manifestación de la "creciente estupidez", en el sentido que Kant le daba a este término, es decir, como la incapacidad de juzgar por sí mismo; la máxima expresión de este fenómeno se encuentra en la publicidad. Al respecto Arendt advierte irónicamente: "No sabemos de ninguna civilización anterior a la nuestra en que la gente fuese tan crédula como para formar sus hábitos de compra de acuerdo con la máxima: «el autobombo

es la mejor recomendación» –que es lo que asume toda publicidad–" (EC: 380).

La comprensión se encuentra, entonces, ante el doble riesgo de perderse en una especulación desvinculada de la experiencia[21] o de diluirse en el conformismo de la comprensión preliminar o del conocimiento del sentido común y del conocimiento científico. Antes bien, de lo que se trataría sería, desde la perspectiva arendtiana, de forjar una comprensión que, permaneciendo vinculada a las experiencias que le dieron origen, sea capaz al mismo tiempo de "trascender tanto la comprensión previa como el enfoque rigurosamente científico" (EC: 380), para arrojar nueva luz sobre las experiencias y comprenderlas en su irreductible singularidad. En este sentido, Arendt se muestra crítica del conocimiento científico, cuyos "métodos no hacen avanzar los esfuerzos de comprensión, pues sumergen en un revoltijo de familiaridades y plausibilidades todo lo que no es familiar y necesita ser comprendido" (EC: 379). De modo que hay dos movimientos íntimamente vinculados que distinguen la comprensión del conocimiento de sentido común y del conocimiento científico: por un lado, "su negativa a deshacerse de la intuición original" (EC: 379, nota 11) o de las experiencias que la originaron, y por otro lado, su pretensión de preservar la singularidad de los fenómenos en contra de la tendencia del conocimiento a reducir lo desconocido a lo ya conocido (EC: 379). A tal punto Arendt distingue la comprensión del conocimiento científico, como ha sido tradicionalmente caracterizado,[22] que un avance sin precedentes de la ciencia en el siglo XX no sólo no ha redundado en una profundización de nuestra capacidad de comprender, sino que incluso "nuestros patrones y criterios de verdadera comprensión parecen no haber dejado de declinar" (EC: 408).[23]

A la luz de las consideraciones precedentes, resultan insustentables aquellas interpretaciones que ven en la obra de Arendt una escisión entre el actor y el espectador, cuando justamente entiende la comprensión como un existencial que constituye, por así decirlo, la otra cara de la acción. Incluso la comprensión articulada de la historia y de la política debe permanecer apegada a la comprensión previa y los acontecimientos que la han movilizado, pero sin perder la capacidad de trascender esta comprensión previa y engendrar nuevos sentidos. En la medida en que Arendt, siguiendo a Heidegger, entiende la comprensión como un existencial, su arraigo ontológico desactiva el dualismo sujeto/objeto y actor/espectador, al inscribir la comprensión en el modo originario de ser de la existencia humana en el mundo.

El Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico [...] La comprensión del ser propia del Dasein comporta, pues, con igual originariedad, la comprensión de algo así como un “mundo”, y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo. (Heidegger, 2005: 35-36, § 4)

Nacemos en un mundo extraño y ajeno que nosotros no constituimos, y a través de la comprensión procuramos reconciliarnos con ese mundo para sentirnos parte de él. Sin embargo, siempre subsiste una sensación irreductible de extrañamiento, por lo cual la comprensión es una tarea continua, que no encuentra su fin sino con nuestra propia

muerte. La comprensión, entonces, constituye una inclinación que surge del mero hecho de estar vivos. En términos heideggerianos, el comprender "como un existencial [...] es comprendido como un modo fundamental del ser del Dasein" (Heidegger, 2005: 167, § 31), que se encuentra a la base del conocimiento, en sus diversos modos posibles, que por tanto es concebido "como un derivado existencial del comprender primario" (Heidegger, 2005: 167, § 31). De este modo, todo conocimiento y toda interpretación se sustentan en una comprensión previa, lo que supone un círculo hermenéutico, que no es vicioso sino que se retroalimenta en su volver sobre la comprensión originaria.

El vínculo entre la comprensión preliminar y la verdadera comprensión en la perspectiva arendtiana se corresponde con la relación que Heidegger establece entre la comprensión, como "el conocimiento ordinario del hombre y del mundo", y la interpretación que constituye una articulación de ésta. "Toda interpretación se funda en el comprender. El sentido es lo articulado en la interpretación y lo bosquejado como articulable en el comprender" (Heidegger, 2005: 176, § 32) 176, § 32). De esta manera, lo que Arendt denomina "verdadera comprensión", sería la interpretación en Heidegger que supone una articulación del sentido bosquejado en la comprensión previa. Por su parte, Arendt (EC: 373) enfatiza que la comprensión no produce "resultados definitivos" y que, si se puede sostener que tenga algún "resultado", éste es el sentido que engendramos por el hecho de estar vivos. La comprensión y el sentido se encuentran íntimamente vinculados, y este vínculo permite delimitar la comprensión del conocimiento científico. "El «círculo» en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del Dasein, en el comprender

interpretante. El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular" (Heidegger, 2005: 177, § 32).

Por otra parte, dado que una cierta precomprensión es condición de posibilidad de toda interpretación[24] y de todo conocimiento, será menester precisar las consecuencias de este posicionamiento en relación con el conocimiento y en particular con las ciencias sociales. Respecto de las ciencias sociales, consideramos que en el abordaje heideggeriano de la comprensión ya se encuentra desplegado lo que posteriormente Anthony Giddens (1987: 165-166) denominó la "doble hermenéutica", y a la que hemos hecho referencia en el capítulo 1.[25] La siguiente cita de Ser y tiempo resulta especialmente esclarecedora respecto del hecho de que el círculo de la comprensión subyace de todos los conocimientos científicos, y que la manera apropiada de entrar en el círculo remite a la necesaria elaboración del comprender como estructura existencial. En este contexto, Heidegger especifica la diferencia entre la historia, en tanto ciencia humana, y la matemática, en tanto ciencia exacta.

Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un circulus vitiosus, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones

populares, sino en asegurar el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. Dado que, en virtud de su sentido existencial, el comprender es el poder-ser del Dasein mismo, los supuestos ontológicos del conocimiento histórico trascienden fundamentalmente la idea del rigor en las ciencias más exactas. La matemática no es más rigurosa que la historia, sino tan sólo más estrecha en cuanto al ámbito de los fundamentos existenciales relevantes para ella. (Heidegger, 2005: 176-177, § 32)

Por último, quisiéramos remitir a la disposición afectiva (Befindlichkeit)[26] que, junto con la comprensión y el habla o discurso (die Rede), constituye otro de los existenciales que se encuentra a la base del modo de ser del Dasein. El Dasein siempre se encuentra en una determinada disposición afectiva, y en lugar de ver en esto, como tradicionalmente la filosofía había hecho, una especie de obstáculo para el conocimiento, Heidegger señala que es una condición de posibilidad del mismo, en la medida en que esta disposición posibilita que seamos susceptibles de ser afectados por el mundo de una u otra manera. De esta manera, la disposición afectiva hace posible la apertura del Dasein al mundo. En el papel que la disposición afectiva desempeña en el conocimiento, se evidencia el carácter singular que el Dasein detenta frente al "sujeto" de conocimiento tradicionalmente prefigurado por la filosofía. En este sentido, la disposición afectiva (Befindlichkeit) supone un desafío a la concepción tradicional del sujeto de conocimiento desinteresado e imperturbable, en la medida en que esta disposición afectiva es la condición de posibilidad de apertura del Dasein al mundo o, en otras palabras, es su condición de poder ser afectado.[27]

Se desconocería completamente el fenómeno de lo que el estado de ánimo abre y cómo lo hace, si se quisiera poner bajo un mismo denominador con lo abierto lo que el Dasein templado "a la vez" conoce, sabe, o cree [...] nada de esto puede oponerse al dato fenoménico de que el estado de ánimo pone al Dasein ante el "que [es]" de su Ahí, que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada. Desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la "evidencia" de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teorético de lo que siempre está-ahí [...] Que un Dasein pueda, deba y tenga que enseñorearse fácticamente con el saber y el querer de su estado de ánimo, puede significar, en ciertas posibilidades de existir, una primacía de la voluntad y el conocimiento. Pero esto no debe inducir a negar, desde un punto de vista ontológico, que el estado de ánimo sea un originario modo de ser del Dasein, en el que éste queda abierto para sí mismo antes de todo conocer y todo querer, y más allá del alcance de su capacidad de abertura. Y, además, jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario. (Heidegger, 2005: 160, § 29)

En el marco de la disposición afectiva como un existencial constitutivo del modo de ser del Dasein, tal como surge en el análisis existencial de Heidegger, resulta esclarecida la siguiente afirmación de Arendt en su réplica a Eric Voegelin: "No puedo, en consecuencia, estar de acuerdo con el profesor Voegelin acerca de que «el aborrecimiento moral y la carga emotiva eclipsarán lo esencial», ya que creo que ambos factores formar parte íntegra de lo esencial" (EC: 485).[28] De este modo, Arendt se expresa contrariamente a la máxima de las ciencias

históricas de abordar un tema sine ira, lo que tampoco quiere decir que su comprensión del tema puede ser reducida a una expresión de esta ira, sino que supone una reelaboración de la misma a partir de la cual, sin negarla, se hace posible una comprensión articulada.

3. Caída e impropiedad

La concepción de Heidegger desplaza la filosofía del lugar privilegiado desde el que se había erigido, para situar sus reflexiones nuevamente en el Dasein en su originario estar-en-el-mundo. A partir de esto, Heidegger emprende una analítica existencial que, remitiéndose a la cotidianidad del Dasein, nos conduce a la comprensión, a la disposición afectiva y al discurso como formas constitutivas y cooriginarias del modo de ser de este ente. Ahora nos adentraremos brevemente en la descripción de la cotidianidad que realiza Heidegger, a partir de lo cual retomamos las críticas arendianas que hemos presentado en el capítulo precedente.

La disposición afectiva, como vimos, abre el Dasein al mundo, en tanto constituye la posibilidad de ser afectado por él, pero en esta aperturidad "el Dasein se entrega constantemente al «mundo» y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquiva a sí mismo. La constitución existencial de este esquivamiento será aclarada con el fenómeno de la caída" (Heidegger, 2005: 163, § 29). La caída (Verfallen) remite al modo de ser del Dasein en su cotidianidad, en la que se encuentra en medio del mundo en una actitud de "absorberse en" y "de un estar perdido en lo público del uno" (198, § 38). A partir de esto, en primer lugar, realizaremos algunas precisiones en torno del fenómeno de la caída y, en segundo lugar, nos detenemos en la caracterización de lo público y del uno.

Respecto de la caída cabe advertir que no es una propiedad óntica del Dasein vinculada con un determinado desarrollo de la cultura humana, que eventualmente podría, por tanto, ser eliminada sino que es una "determinación existencial del Dasein mismo" (Heidegger, 2005: 198, § 38). De esta manera, "el fenómeno de la caída pone de manifiesto en forma palpable una modalidad existencial del estar-en-el-mundo" (Heidegger, 2005: 199, § 38). La caída en el mundo remite al Dasein en su existencia ordinaria, en la que se encuentra absorto en el mundo y se pierde, en la convivencia con los otros, en el uno, declinando del poder-ser-sí-mismo propio y sumiéndose en la impropiedad. La impropiedad remite a este "no-ser-sí-mismo" del Dasein en la existencia cotidiana y en consecuencia "representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo" (Heidegger, 2005: 98, § 38). El análisis heideggeriano de la caída (Verfallen) del Dasein se encuentra íntimamente vinculado con los modos de convivencia regidos por la habladuría (Gerede), la curiosidad (Neugier) y la ambigüedad (Zweideutlichkeit), que son abordados en los parágrafos 35, 36 y 37 de Ser y tiempo respectivamente. Aunque no nos detendremos en la delimitación específica de estos modos de convivencia, caracterizaremos la impropiedad cotidiana del coestar con otros en relación con el uno (das Man) y lo público (die Öffentlichkeit).

En el modo del convivir cotidiano, Heidegger (2005: 151, § 27) encuentra que "lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta". En este dominio no puede el Dasein ser sí mismo, sino que el "quien" es el uno (das Man), lo impersonal, el "se", al que cada Dasein se ha entregado en su estar con los otros. "El sí mismo cotidiano es el uno-mismo

[Man selbst], que nosotros distinguimos del sí-mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada Dasein está disperso en el uno y debe llegar a encontrarse" (Heidegger, 2005: 153, § 27). El dominio del uno se encuentra íntimamente vinculado con la publicidad (Öffentlichkeit), en la medida en que el ámbito público regula las interpretaciones del mundo, nivelando toda distinción y denotando en consecuencia un carácter eminentemente oscurecedor y encubridor de las cosas:

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como "la publicidad" [die Öffentlichkeit]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las "cosas", ni porque ella disponga de una transparencia del Dasein hecha explícitamente propia sino precisamente porque no va "al fondo de las cosas", porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera. (Heidegger, 2005: 152, § 27)

En los dos ensayos en los que aborda la filosofía de Heidegger, el de 1946 y el de 1954, Arendt se posiciona críticamente respecto de esta caracterización de lo público, porque de la misma manera como la caída es un rasgo ontológico del modo de ser del Dasein, también la oscuridad y el encubrimiento del modo de ser del uno en la publicidad son rasgos ontológicos. En este sentido, Heidegger (2005: 242, § 44) considera que "a la facticidad del Dasein son inherentes la obstrucción y el encubrimiento". Por un lado, Arendt reconoce que "estas descripciones fenomenológicas ofrecen los más

penetrantes escrutinios sobre uno de los aspectos básicos de la sociedad", pero, por otro lado, señala que "sus limitaciones aparecen [...] cuando se supone que abarcan el todo de la vida pública" (EC: 520-521). Así, el análisis heideggeriano del dominio del uno resulta esclarecedor respecto de ciertas tendencias de nuestras sociedades pero, al caracterizar ontológicamente lo público como la interpretación que en su medianía ocluye las distinciones no permitiendo un acceso en profundidad a las cosas, cierra toda posibilidad de pensar el ámbito público no sólo en esta dimensión conformista reproductora, que Arendt denominará "lo social", sino también en sus potencialidades, en la medida en que puede permitir ver las cosas desde diferentes perspectivas.

Lo público no puede ser meramente caracterizado, según Arendt, desde el dominio del uno, para lo que distingue entre lo social, como un ámbito híbrido entre lo público y lo privado donde prevalecen las conductas estereotipadas y que puede ser caracterizado por el dominio del uno, y el espacio público, como un ámbito sustentado en la pluralidad donde cada uno puede manifestar su singularidad al tiempo que se confronta con los diversos posicionamientos de los otros. Por el contrario, en el ámbito social no hay pluralidad porque la adhesión al conformismo conlleva a la disolución de la singularidad –o a un perderse del poder ser sí-mismo propio en términos heideggerianos–. La distinción arendtiana entre lo social y lo público le permite de este modo recuperar la crítica de Heidegger (2005: 211, § 40) al dominio del uno en la sociedad, pero al mismo tiempo posicionarse críticamente contra la homologación de lo público con "la publicidad cotidiana del uno".[29] En Heidegger (2005: 199, § 38) lo público no detenta ónticamente el modo de ser de la medianía y de la nivelación sino que se constituye ontológicamente de ese modo, por lo que

no puede ser pensado sino como un "estado interpretativo público [que] retiene al Dasein en su estado de caída". Arendt denuncia que en esta degradación heideggeriana de lo público se restablece la tradicional desconfianza de la filosofía hacia el mundo compartido en el que se dirimen los asuntos humanos.

Así, la vieja hostilidad del filósofo hacia la polis la hallamos en los análisis heideggerianos sobre la vida cotidiana ordinaria en términos de das Man (el "ellos" o el imperio de la opinión pública, como contrapuesto al "sí mismo"), en que la esfera pública tiene la función de ocultar la realidad e incluso de prevenir el aparecer de la verdad. (EC: 520)[30]

A su vez, Arendt destaca la contraposición que Heidegger (2005: 198, § 38) establece entre el uno y la publicidad como modos de ser impropios en los que el Dasein "ha desertado ya de sí mismo", por una parte, y el ser sí-mismo propio que requiere de una retirada del mundo o aislamiento que se produce en la angustia (§ 40) y en el estar vuelto hacia la muerte (§ 53). De esta manera, si bien toda disposición afectiva nos abre al mundo, "sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez mío [Jemeinigkeit], se muestran en la angustia" (Heidegger, 2005: 212-213, § 40). Sin embargo, en la cotidianidad del dominio de lo uno y de la publicidad, la verdadera angustia[31] es un fenómeno infrecuente. Por ello Heidegger analiza en el parágrafo 53 de Ser y tiempo "el estar vuelto hacia la muerte" como un modo propio del ser sí-mismo también íntimamente vinculado con el aislamiento (Vereinzelung)[32] y con el estado de

resuelto (Entschlossenheit).[33] A partir de esto, Arendt concluye que "sólo en la realización de la muerte, que le sacará del mundo, tiene el hombre la certeza de ser él mismo, sólo él mismo. Este sí-mismo es el quién del ser-ahí" (EC: 222). Mientras que en el dominio del uno prevalece el estado de irresolución, donde todo está siempre ya decidido, recuperarse de la pérdida en el uno implica la resolución del sí-mismo (Heidegger, 2005: 316, § 60).

En tal sentido, pues, la tarea de llegar a ser sí mismo equivale a recuperarse de la impropiedad del uno. Esta recuperación de la propiedad no significa la aprehensión de mí mismo como un carácter permanente, como una sustancia, sino más bien la comprensión de que, existiendo, debo ser fiel al proyecto que elegí. Me comprendo así como el entre, entre el nacimiento que escapa a mi poder de decisión, y la muerte que señalará la posibilidad de mi imposibilidad. En vista de ese poder-ser último e intransferible, el ser-ahí toma la resolución de realizar un proyecto de sí mismo. (Presas, 2009: 151-152)

En su texto de 1946, Arendt considera que en este movimiento de repliegue sobre sí mismo, que implica el aislamiento para poder llegar a ser sí-mismo, persiste un "ideal del sí-mismo" que introduce una situación paradójica en el pensamiento de Heidegger, pues "un sí-mismo tomado en su absoluto aislamiento carece de sentido; y sin aislamiento, caído en la cotidianidad del «se», ya no es un sí-mismo" (EC: 223). De manera que habría una cierta tensión entre el énfasis del parágrafo 25 sobre el estar-en-el-mundo del Dasein, y los parágrafos 35-38 sobre la forma de la caída del Dasein, que muestran que el ser cotidiano se encuentra sumido en la impropiedad (§ 38), por un lado, y la manera en que el Dasein

puede salir de su dependencia del uno que es finalmente la Vereinzelung –singularización, aislamiento– que se inscribe en la condición existencial del estar vuelto hacia la muerte, por otro lado. Arendt veía en estas formulaciones de Ser y tiempo el peligro de recaída en el subjetivismo que el propio Heidegger había advertido en su intercambio epistolar con ella, pero al mismo tiempo reconoce que "nunca antes estuvo tan claro como lo está en su filosofía [la de Heidegger] que el ser un sí-mismo es presumiblemente lo único que el hombre no puede ser" (EC: 223).

Asimismo, como advierte Rivera, esta Vereinzelung "es un aislamiento, no en el sentido de que deje al Dasein a solas consigo mismo, sin mundo y sin los demás, sino en el sentido de que su estar abierto al mundo y a los demás es experimentado como algo que acontece desde lo más propio de sí mismo, desde la Jemeinigkeit" (nota de Rivera a la página 283 en Heidegger, 2005: 489). La Jemeinigkeit remite al ser-cada-vez-mío del propio Dasein que adviene producto del aislamiento que se logra en el estar vuelto hacia la muerte del Dasein. En este sentido, el Dasein se diferencia radicalmente del sujeto tradicional de la filosofía,[34] en la medida en que la perspectiva de Heidegger parece "haber sustituido la idea de ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la de ser como vida, maduración, nacimiento y muerte: no es aquello que permanece, sino que es, de modo eminente (en el modo del ontos on platónico), aquello que deviene, que nace y muere" (Vattimo, 1992: 61).

Otro movimiento paradójico que atraviesa Ser y tiempo es, por un lado, su pretensión de establecer una ontología fundamental, en la que la filosofía en la forma de la hermenéutica fenomenológica heideggeriana parece aspirar a recuperar las pretensiones fundantes de la tradición filosófica,

y por otro lado, el hecho de que el mismo Heidegger parece haber vislumbrado desde sus comienzos la imposibilidad de semejante empresa, por lo que "el segundo tomo de Ser y tiempo nunca ha llegado a aparecer" (EC: 219). En este sentido, Cristina Lafont (2005: 267) muestra que en diversos aspectos la filosofía de Heidegger se inscribe en el horizonte de la filosofía trascendental de comienzos del siglo XX, en la medida en que pretende dilucidar las condiciones ontológicas del conocimiento y de sus respectivas ontologías regionales.[35] Gadamer también señala que el propio Heidegger, antes de 1940, en unas anotaciones al margen de un ejemplar de Kant y el problema de la metafísica que le envió, se dirigía a sí mismo la siguiente crítica: "Una total recaída en el planteamiento trascendental". De manera que el proyecto heideggeriano de mediados y fines de los años 20, de acuerdo con Gadamer, "mantenía, a fin de cuentas, la idea de la fundamentación trascendental" (Gadamer, 2002: 118). Asimismo, Volpi cita una carta de Heidegger a Elisabeth Blochmann del 20 de diciembre de 1935 en la que éste le confía:

> Se multiplican las páginas en un cartapacio con el encabezamiento: "Crítica a Ser y tiempo". Poco a poco comprendo este libro, cuyo problema concibo ahora con mayor claridad; veo la gran imprudencia que en él se esconde, pero acaso es necesario hacer "saltos" semejantes para llegar al gran salto. Se trata ahora tan sólo de plantear una vez más la misma pregunta en términos mucho más originarios y mucho más liberados de todo lo que es contemporáneo, académico, erudito. (Citado por Volpi, 2008b: 48)

El propio Heidegger reconocía que, a pesar del impulso destructivo de la metafísica, su proyecto inicial en torno de Ser

y tiempo seguía de alguna manera más apegado a la tradición de lo que en un comienzo había concebido. Arendt verá precisamente en las pretensiones heideggerianas originarias una persistencia del legado metafísico del lugar privilegiado de la filosofía que se retroalimenta con su conceptualización del Vereinzelung, que corre el riesgo de ser reinterpretada como una actividad filosófica. De esta forma, Arendt advierte que "la filosofía es la posibilidad de ser, existencialmente señalada, del ser-ahí, lo que al cabo es sólo una reformulación del bios theoretikós aristotélico, de la actitud contemplativa como la más alta posibilidad del hombre" (EC: 221). En este sentido, a pesar de su impulso destructivo, la filosofía heideggeriana recaería en la metafísica.

Entonces, la lectura arendtiana de Heidegger se sustenta en tres cuestiones: 1) la caracterización del espacio público y el uno; 2) la posibilidad de ser sí-mismo propio a través de la Vereinzelung, y 3) la persistencia de cierto estatuto privilegiado de la filosofía como elucidación ontológica fundamental. Respecto de la primera cuestión, Arendt se posiciona de manera crítica tanto en su ensayo de 1946 como en el de 1954. Las dos segundas cuestiones implican más bien riesgos posibles de la filosofía heideggeriana que le imprimen un carácter en cierta medida paradójico a su proyecto, que en determinados momentos argumentativos parece desafiar radicalmente a la metafísica y, en otros, parece retomar sus pretensiones tradicionales. Por último, quisiéramos señalar que en su ensayo de 1954 parece haber dos desplazamientos en la crítica de Arendt: en primer lugar, estos riesgos de la filosofía de Heidegger se inscriben ahora, como hemos advertido, en un análisis de la tradición filosófica y de su relación problemática con la política. Arendt se refiere de este modo a los "obstáculos tradicionales" que resulta necesario remover para que sea

posible una "reformulación de la actitud del filósofo hacia la esfera pública" (EC: 537). En segundo lugar, en el ensayo de 1954, Arendt introduce la crítica de la historicidad (Geschichtlichkeit) que hasta ese entonces no había tematizado. De esto nos ocupamos en el siguiente apartado.

4. Crítica de la historicidad

En su ensayo de 1954, Arendt se ocupa de rastrear las condiciones en que se encuentra el pensamiento filosófico europeo de posguerra para abordar las cuestiones políticas. Esto debe situarse, como ya hemos visto, en el marco de la tensa relación que se establece entre la filosofía y la política, pero también de la delimitación entre la historia y la política o, más bien, de la crítica al impulso tradicional por el cual se ha supeditado la política a la historia. En este sentido, en el siguiente capítulo mostraremos que la crítica de la historia implica a su vez, tanto para Arendt como para Benjamin, una rehabilitación de la política como praxis. A continuación reconstruimos esquemáticamente algunas de las críticas que Arendt dirige a la historia para introducir a partir de esto su posicionamiento en relación con la historicidad.

A través de diversas formas modernas de concebir la historia –como proceso, como progreso, como filosofía de la historia, como un hacer determinado–,[36] los filósofos han intentado no sólo encontrar un sentido en la sucesión caótica de acontecimientos sino también subsumirlos bajo una pauta racional que trascienda la contingencia de los propios sucesos. Arendt encuentra en la filosofía de Hegel el caso paradigmático de este abordaje de la historia, puesto que en "la solución hegeliana", aunque las acciones individuales no detentan un sentido por sí mismas, lo adquieren en la medida en que se inscriben en una totalidad que revela una verdad histórica que,

sin embargo, "trasciende la esfera de los asuntos humanos" (EC: 518). De este modo, la explicación histórica se muestra capaz de neutralizar la contingencia, la inestabilidad y la futilidad que caracterizan a las acciones humanas, y por eso en la época moderna la historia muchas veces ha asumido la tarea propia de la filosofía política.

El concepto heideggeriano de historicidad (Geschichtlichkeit), como hemos visto, se dirige precisamente contra estas concepciones de la historia, porque remite a la historia como acontecer humano. En alemán hay dos palabras diferentes para la historia: Historie remite a la historia entendida como la disciplina o el saber que estudia lo que aconteció y Geschichte refiere a la historia como el acontecer mismo –Geschichte deriva precisamente del verbo geschehen que significa acontecer–.[37] Heidegger entiende que el Dasein es historicidad, por el carácter "aconteciente" de la propia existencia humana.[38] De este modo, la perspectiva heideggeriana, lejos de reducir la historia a un proceso que excede a los hombres, parece reabrirla a la dimensión del acontecer humano. La historicidad así entendida, como el acontecer que caracteriza el modo de ser del Dasein, constituye a su vez la condición de posibilidad de la historia como aquello que acaece y como conocimiento histórico.

El carácter de la historicidad [Geschichtlichkeit] es previo a lo que llamamos historia [Geschichte] (el acontecer de la historia universal). La historicidad es la constitución de ser del "acontecer" del Dasein en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la "historia universal" y para la pertenencia histórica a la historia universal. En su ser fáctico, el Dasein es siempre como y "lo que" ya ha sido. Expresa o tácitamente, él es su pasado. Y esto no sólo en

el sentido de que su pasado se deslice, por así decirlo, "detrás" de él y que el Dasein posea lo pasado como una propiedad que esté todavía ahí y que de vez en cuando vuelva a actuar sobre él. El Dasein "es" su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, "acontece" siempre desde su futuro. (Heidegger, 2005: 43-44, § 6)

Arendt advierte que el término "historicidad" adquirió relevancia en la filosofía de la posguerra, pero señala que fue Heidegger "quien ya en Ser y tiempo (1927) formuló el concepto de «historicidad» en un sentido ontológico" (EC: 519). El Dasein se constituye en la historicidad (Geschichtlichkeit), que a su vez, sostiene Heidegger, se encuentra íntimamente vinculada a la temporeidad (Zeitlichkeit)[39] dilucidada como resolución precursora.[40] En la historicidad del Dasein el legado del pasado abre las posibilidades de lo que ha sido, a partir de lo cual desde su facticidad el Dasein puede asumir su propia condición de arrojado. En este sentido, a diferencia de la comprensión usual de la historia que se orienta hacia el pasado, en la historicidad la orientación está dada por el futuro y de ahí la relevancia de la noción de destino. "Ahora bien, si el destino constituye la historicidad originaria del Dasein, el peso esencial de la historia no recae ni en el pasado ni en el presente en su «conexión» con el pasado, sino en el acontecer propio de la existencia que brota del futuro del Dasein" (Heidegger, 2005: 401-402, § 74). De modo que Heidegger, al otorgarle al futuro "el peso esencial de la historia", establece un fuerte vínculo entre historicidad y futuro, e incluso sitúa el punto clave de la demarcación entre la historicidad propia y la historicidad impropia precisamente en este vínculo con el futuro y con el destino.

> En la historicidad impropia [...] la extensión originaria del destino queda oculta. El Dasein presenta [gegenwärtigt] su "hoy" en la inestabilidad del uno-mismo. Mientras está a la espera de la próxima novedad, ya ha olvidado lo antiguo. El uno rehúye la elección. Ciego para las posibilidades, es incapaz de repetir lo que ha sido, y se limita a retener y mantener lo "real" que ha quedado de lo mundanamente histórico ya sido, los restos e informaciones presentes acerca de ello. Absorto en la presentación del hoy, comprende el "pasado" desde el "presente". Por el contrario, la temporeidad de la historicidad propia es, en cuanto instante precursor y repitente, una des-presentación del hoy y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno. La existencia impropiamente histórica, cargada con la herencia del "pasado", irreconocible ya para ella misma, busca, en cambio, lo moderno. La historicidad propia comprende la historia como el "retorno" de lo posible y sabe, por eso, que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia está destinal-instantáneamente abierta para ella en la repetición resuelta. (Heidegger, 2005, 406-407, § 75)

Lo que distingue la historicidad propia de la impropia es el modo en que el Dasein vuelve al legado del pasado y si esto habilita o no el proyectarse fáctico. La historicidad impropia se comporta con el pasado como si estuviese cerrado, por lo que el legado transmitido no le abre posibilidades a partir de las cuales proyectarse. De este modo, el Dasein permanece inmerso en los sucesos presentes y el pasado sólo se le presenta como los datos y contenidos vigentes en el ámbito público. En la historicidad propia, en cambio, a partir de la apertura de las posibilidades legadas por el pasado, el Dasein se proyecta abriéndosele por tanto también el futuro. En este sentido, puede afirmarse "que en la historicidad propia, el destino brota

del futuro del Dasein" (Di Silvestre, 2008: 377). Respecto del destino Heidegger (2005: 402, § 74) sostiene: "Llamamos destino al precursante entregarse al Ahí del instante, ínsito en la resolución. En el destino se funda también el destino común, que entendemos como el acontecer del Dasein en su coestar con los otros" .

El destino no es más que el estar resueltos a determinadas posibilidades, no detenta por tanto ninguna determinación sino que, al contrario, es la apertura misma del futuro en el proyectarse. Sin embargo, el destino no sólo supone una dimensión común sino que incluso lo que Heidegger denomina "destino común" determina al destino del Dasein. A partir de este vínculo entre historicidad, destino, resolución y destino común puede entenderse la respuesta de Heidegger, según el propio testimonio de Karl Löwith, cuando éste lo interpeló respecto de su colaboración con el nazismo, en el último encuentro que ambos filósofos mantuvieron en Roma hacia 1936. Löwith (1992: 79) cuenta al respecto: "Heidegger [...] me explicó que su concepto de la «historicidad» era la base de su «entrada en acción»".[41] Las siguientes palabras de Ser y tiempo parecen confirmar esta aseveración:

> Si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común [Geschick]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo [...] El destinal destino común [das schicksalhafte Geschick] del Dasein en y con su "generación" es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein. (Heidegger, 2005: 400, § 74)

A través de este derrotero que nos condujo desde la historicidad hasta el destino común, esperamos contribuir a esclarecer el sentido de la crítica arendtiana que se limita a sostener que, a pesar de la ruptura que el concepto de historicidad introduce en el abordaje de la historia, sigue no obstante compartiendo con éste el hecho de que “nunca alcanza sino que siempre yerra el centro de la política: el hombre como ser que actúa” (EC: 521). El concepto de historicidad rompe con la pretensión moderna de encontrar un abordaje de la historia que logre trascender la contingencia de lo que acontece, concibiéndola como una totalidad o como un proceso. La historicidad sitúa al hombre, en tanto modo de ser aconteciente, como la condición de posibilidad de la historia que acaece y del saber histórico. Sin embargo, cuando parecía que esta perspectiva podía abrir la puerta para tematizar la historia a partir de la acción de los hombres, ésta vuelve a diluirse en tanto que en la historicidad impropia el hombre se pierde en las informaciones y conductas del uno, y en la historicidad propia, el modo de ser propio se realiza en el destino común.

En este sentido, Arendt advierte que “el marco conceptual [heideggeriano] está mejor preparado para comprender la historia que para poner las bases de una nueva filosofía política” (EC: 521). La historicidad detenta un carácter ontológico y se arraiga en el modo de ser del Dasein, pero como este modo de ser implica asimismo el estar-en-el-mundo, la historicidad propia se realiza en el destino común. De ahí que Arendt considere que Heidegger puede dar cuenta de las tendencias históricas y sociales –del uno y de la historicidad impropia–,[42] pero no puede ofrecer un marco para abordar la política, en la medida en que ésta supone concebir al hombre en su irreductible singularidad y en su capacidad de introducir

novedad en el mundo. La primacía de las categorías históricas no permite captar la especificidad de lo político que se encuentra íntimamente vinculada con la contingencia, la pluralidad, y la capacidad de lograr distinguirse de los demás mediante la palabra y la acción (Birulés, 1995: 8). Entre las tensiones que atraviesan la filosofía del primer Heidegger, puede constatarse el hito que marca la introducción de la noción de historicidad, y su posterior recaída en cierta forma en conceptos próximos al pensamiento histórico precedente que parecía impugnar.

Ésta parece ser la razón por la que el pensamiento de Heidegger es profundamente sensible a las tendencias generales de nuestro tiempo, a todos los problemas contemporáneos que como mejor pueden entenderse es en términos históricos; problemas tales como la tecnificación del mundo, la eclosión de un único mundo a escala planetaria, la creciente presión de la sociedad sobre el individuo y la concomitante atomización de la sociedad. Entre tanto, las preguntas más permanentes de la ciencia política, y que, en cierto sentido, son también más específicamente filosóficas –tales como: ¿Qué es la política? ¿Quién es el hombre en cuanto ser político? ¿Qué es la libertad?– parecen haber sido olvidadas por completo. (EC: 521-522)

Asimismo, en el próximo capítulo tendremos ocasión de ver que Arendt también toma distancia de la tesis heideggeriana del "peso esencial" del futuro en la historia, que se encuentra presente no sólo en relación con la historia acaecida sino también con el saber histórico.[43] Al respecto, en consonancia con las denominadas tesis de Benjamin, Arendt encuentra el "peso esencial" de la historia en la aperturidad del presente a

partir de la mirada al pasado, tal como esto se encuentra plasmado en la mirada del ángel de la historia vuelta hacia atrás de la tesis IX. La diferencia no radica tanto en la mirada al pasado como legado de posibilidades que la acumulación de ruinas amenaza con clausurar, sino más precisamente en que en Benjamin no se trata de proyectarse hacia el futuro con ese pasado, sino en interrumpir la historia, en abrir el presente e introducir el verdadero estado de excepción.

La ruptura de la tradición que ha traído consigo el totalitarismo y sus campos de concentración y exterminio, como vimos en el capítulo 1, nos muestra las limitaciones de la aproximación de Heidegger que comparte "el énfasis moderno en el futuro como entidad temporal decisiva" (VE: 255), por lo que todavía se encuentra, a pesar de sus esfuerzos, dentro de la tradición. Esto se manifiesta también, por ejemplo, en el hecho de que uno de los problemas de la historia sigue siendo encontrar lo universal en el desarrollo de lo singular. Así, sostiene Heidegger (2005: 409, § 76): "Cuando, por medio de la repetición, el saber histórico que surge de la historicidad propia revele en su posibilidad al Dasein que ha-existido, entonces también habrá revelado lo «universal» en lo singular". Por supuesto que a continuación Heidegger aclara que no se refiere a un universal que flota por encima de lo singular, ni a un "modelo supratemporal", pero no obstante, para él, el tema de la historia no es meramente "lo singularmente acontecido" (Heidegger, 2005: 410, § 76). Por el contrario, hemos procurado mostrar que para Arendt la tarea de la historia consiste precisamente en dar cuenta de la singularidad y del carácter irreductible de lo acaecido; por eso, utilizó la palabra "totalitarismo" para que esa forma de dominación no pudiese simplemente ser equiparada con otras formas de dominación previas, sino que se pudiese destacar la terrible novedad que

había introducido. El tema de la historia es fundamentalmente cómo abordar lo singular y lo nuevo sin perder su especificidad en la trama de los elementos que le dieron origen.

Por último, si la historicidad según Arendt es una nueva forma de responder al problema filosófico tradicional de la relación entre pensamiento y acontecimiento, logra hacerlo en el plano teórico pero vuelve a errar en la tematización de los acontecimientos singulares que marcan una época. La historicidad parece haber puesto en cuestión el modo de abordaje de la historia, pero no ha dado lugar, sin embargo, a una nueva tematización de la situación fáctica concreta. En este sentido, a pesar de que la filosofía europea de la posguerra ha tomado como punto de partida el concepto de historicidad –no sólo la filosofía de Heidegger[44] sino también, a partir de éste, la filosofía francesa existencialista–, no ha llevado a cabo un análisis de los terribles acontecimientos del siglo XX, por lo que éstos permanecen como un trasfondo no tematizado.

En otras palabras, el puro horror de los acontecimientos políticos contemporáneos, junto con las aún más horribles eventualidades que puede depararnos el futuro, se halla detrás de todas las filosofías a que hemos aludido. Me parece muy característico que ni uno solo de los filósofos haya mencionado o analizado en términos filosóficos ese fondo de experiencia. Es como si en este rechazo a hacerse cargo de la experiencia del horror y a tomársela en serio, los filósofos hubieran heredado el rechazo tradicional a honrar la esfera de los asuntos humanos con ese thaumádzein, esa sorpresa admirativa ante lo que es tal y como es, que, de acuerdo con Platón y Aristóteles, se halla en el comienzo de toda filosofía, pero que, no obstante, ellos mismos se han negado a aceptar como condición preliminar de la filosofía política. Pues el mudo horror ante lo

que el hombre puede hacer y ante aquello en que puede convertirse el mundo está relacionado en muchos sentidos con la muda admiración de gratitud de la que brotan las cuestiones filosóficas. (EC: 537)

En definitiva, a pesar de que la filosofía de posguerra constituye un desafío a la forma tradicional de abordar la relación entre pensamiento y acción, ésta no ha logrado replantear esta cuestión de manera radical, en la medida en que la filosofía sigue sin afrontar los acontecimientos centrales de su época. Por eso, el examen de Arendt respecto de la situación del pensamiento filosófico europeo en relación con la política concluye aseverando que entre las bases que harían posible una nueva filosofía política se encuentra una reformulación de la oposición entre la vida del filósofo y la vida política o, en otras palabras, "de la relación entre pensamiento y acción" (EC: 537). Volveremos sobre esta relación en el último capítulo sobre el juicio y su relación con el pensamiento.

5. De la comprensión a la narración

Hemos recorrido el abordaje de la comprensión en Arendt fundamentalmente a lo largo de sus trabajos vinculados al totalitarismo, reunidos en el volumen Ensayos de comprensión, y en sus ejercicios de reflexión política de Entre el pasado y el futuro. Entre estos primeros ensayos también se encuentran el artículo de 1946 sobre la filosofía de la existencia y la conferencia de 1954 sobre la preocupación por la política en el pensamiento filosófico europeo, en los que Arendt aborda el pensamiento de Heidegger. El análisis de estos trabajos nos ha permitido delimitar que, aunque Arendt sólo cite a Heidegger en los ensayos que se abocan al pensamiento del filósofo alemán, su propia concepción de la comprensión se sustenta en los desarrollos del filósofo alemán de la comprensión como un existencial, especialmente en Ser y tiempo.

Este carácter existencial de la comprensión, que la sitúa a la base de la experiencia cotidiana del estar-en-el-mundo, constituye a su vez una clave fundamental para dar respuesta a la paradoja entre la perspectiva del actor y del espectador que algunos intérpretes (Beiner, 2003; Benhabib, 2000, 2006; Wellmer, 2000) han encontrado en la obra de Arendt. El giro ontológico que Heidegger imprime a la comprensión nos ha permitido reconsiderar el enfoque arendtiano, tanto en su crítica al conocimiento científico en general y a la historia en particular –de la manera en que se han concebido tradicionalmente–, como en su modo de poner en relación la

comprensión de los fenómenos históricos y políticos con la comprensión originaria del sentido común.

Sin embargo, Arendt también encontrará en el marco conceptual heideggeriano la persistencia de "obstáculos tradicionales" (EC: 537) para pensar la política y la modalidad específica de comprensión de los asuntos humanos. La caracterización de Heidegger del espacio público en relación con el uno puede resultar esclarecedora del derrotero de lo público en la época moderna que, en términos arendtianos, ha sido desplazado por lo social con su lógica conformista y reproductora, pero no obstante no puede caracterizar la totalidad de lo público, en tanto que éste se sustenta en la pluralidad y en la diversidad de perspectivas.[45] De este modo, en lugar de caracterizar negativamente lo público, Arendt distinguirá entre lo social y lo público como dos formas de estructurarse que puede adoptar el mundo compartido, y que permitiría preservar las potencialidades críticas de lo público, al tiempo que someter a un examen detenido el ascenso moderno de lo social, como un ámbito híbrido entre lo público y lo privado.

También hemos mostrado las reservas de Arendt respecto del concepto de historicidad de Heidegger. Aquí, entendemos, se encuentran las principales limitaciones de esta perspectiva de la comprensión, puesto que pone de manifiesto que corre el peligro de perderse en una historicidad propia vinculada con un destino común y, al mismo tiempo, de resultar abstracta para la tematización de los acontecimientos históricos singulares que marcan una época. En este punto, Arendt se aproxima al enfoque benjaminiano de la historia y de la narración, en busca de una conceptualización de la comprensión que pueda dar respuesta a las cuestiones planteadas. Nuestra hipótesis de trabajo es que, en este problemático entrecruzamiento entre

Heidegger y Benjamin, Arendt elaborará su particular enfoque de la comprensión narrativa, como una forma de hermenéutica crítico-fragmentaria.

En este contexto, es posible sostener que, a partir de 1954, se producen ciertos desplazamientos en el pensamiento de Arendt y uno de los más llamativos es que, frente al tema de la comprensión (understanding/Verstehen) que había ocupado un lugar privilegiado hasta ese entonces, comienza a cobrar cada vez mayor relevancia la cuestión de la narración. No es tanto que haya un cambio de enfoque sino, más bien, que su delimitación de la comprensión resulta complementada con sus reflexiones en torno de la narración. No obstante, algunas interpretaciones encuentran un cambio de perspectiva. Así, de acuerdo con Cristina Sánchez Muñoz (2003: 60), hasta mediados de los 50, Arendt utiliza la narrativa como metodología para abordar el totalitarismo en particular y para el estudio de la historia, en general; mientras que en La condición humana y en otros escritos remite a la narrativa en relación con el problema de la identidad y de la acción. Sin embargo, creemos que es necesario realizar algunas objeciones respecto de esta interpretación de la narración en términos meramente metodológicos.

En primer lugar, la narración en este primer uso que hemos presentado someramente se encuentra inserta en el marco de referencia más amplio de la comprensión. En segundo lugar, ya hemos señalado que, en consonancia con Heidegger, Arendt concibe que esta comprensión narrativa no es sólo una actitud del historiador o del teórico, sino que es una actitud inherente a la existencia misma de las personas. Incluso señala que la comprensión de las ciencias debe sustentarse en la "comprensión popular" (EC: 377) y sólo puede limitarse a mostrar los prejuicios en los que ésta se asienta. Por ello,

Arendt no está pensando la comprensión narrativa como una mera metodología sino fundamentalmente como una impulso arraigado en la existencia cotidiana, del cual partimos en nuestros intentos "intelectuales" de comprender el mundo. A partir de estas consideraciones, creemos que es preciso revisar el pasaje de la comprensión narrativa al posterior uso de la narración en relación con la identidad, puesto que ambas remitirían a situaciones existenciales.

Por otra parte, Arendt señala ya en 1953 que "la comprensión de los asuntos políticos e históricos, siendo tan profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de las personas: quién sea alguien en verdad, es cosa que sólo sabremos después de muerto ese alguien" (EC: 373). De esta manera, está esbozando una conexión entre comprensión narrativa e identidad, por lo cual es necesario relativizar el giro que propone Sánchez Muñoz entre la comprensión vinculada a la historia en una primera etapa y el posterior abordaje de la narración en relación con la identidad, para concebirlo más bien como una profundización de esta dimensión existencial ya esbozada en sus escritos sobre la comprensión.

Un movimiento argumentativo similar puede encontrarse en la interpretación de Richard Bernstein (1991: 253-271), quien señala que la principal "contradicción" en el pensamiento de Arendt se produce entre la perspectiva del actor y la del espectador.[46] Así, en sus escritos sobre la comprensión del totalitarismo, Arendt adoptaría el punto de vista del espectador, es decir, de aquel que puede ver el final de una sucesión de acontecimientos. Mientras que en La condición humana, Arendt se situaría desde la perspectiva de los actores que a través de la narración y en la interacción en el espacio público manifiestan su singularidad. Pero la limitación de esta

interpretación reside en que supone que el actor y el espectador pueden ser pensados por separado, cuando los desarrollos de Arendt procuran demostrar precisamente lo contrario. El actor no puede constituirse sino en y desde la posición del espectador. De este modo, como señala Jacques Taminiaux (1994: 145):

> La forma específicamente humana de ésta [la vita activa] reside en el aparecer público. Pero no hay aparecer sin espectador que pueda juzgar sobre él [...] El acontecimiento en su aparecer, con sentido, pues importa para el mundo [...] llama a un juicio que, desprendiéndose de él para hacerse su espectador, discierna lo que favorece al mundo común y lo que lo amenaza.

Procuramos sostener, entonces, que la articulación entre la problemática de la comprensión hasta 1954 y de la narración hasta 1963 está dada por el intento de Arendt de caracterizar la actividad intelectual a partir de una hermenéutica crítico-fragmentaria que se sustenta al mismo tiempo en la comprensión ontológica de Heidegger y en la narración fragmentaria de Benjamin.[47] Esto será esclarecido en los próximos capítulos donde analizamos la reapropiación que Arendt realiza no sólo de las denominadas tesis de filosofía de la historia de Benjamin, sino también de su ensayo El narrador. De este modo, procuramos delimitar el cambio de énfasis por el cual la narración va cobrando paulatinamente mayor relevancia, por lo que Arendt en 1960 se refiere a su forma de proceder como "my old fashioned story-telling" (PLC: 11),[48] es decir, "mi narración de historias pasada de moda".

A partir de mediados de los años 50, la concepción de la comprensión de Arendt, modelada a partir de los desarrollos de

Heidegger, resulta paulatinamente complementada con la perspectiva benjaminiana de la narración, lo que da lugar a una singular comprensión narrativa sustentada en la discontinuidad. Al mismo tiempo, examinamos los desplazamientos que se producen en esta articulación entre comprensión y narración. Así, en Heidegger el concepto de historicidad, si bien se nutre de la mirada del pasado, "se caracteriza ella misma como esencial proyección, de forma que el eje del tiempo según esto no es el presente sino el porvenir" (Álvarez Gómez, 2007: 184); mientras que Benjamin también vuelve su mirada al pasado, a través de la tarea de la rememoración (Eingedenken), pero orientado hacia la apertura del presente, hacia la detención de la continuidad temporal para la realización del verdadero estado de excepción. Arendt se reapropia de la perspectiva benjaminiana a través de su lectura de la parábola de Kafka, donde el viento que sopla del pasado es lo que impulsa al futuro y el viento que sopla del futuro nos empuja hacia el pasado, y en el medio se yergue la brecha del presente como un campo de batalla en la que el individuo resiste a ambas fuerzas (y de ahí precisamente surge el pensamiento de esa conflictividad del estar-en-el-mundo pero desgarrado entre el pasado y el futuro).

El otro desplazamiento consistirá, como veremos, en reemplazar la historicidad abstracta heideggeriana por una historicidad concreta, que sin embargo requiere al mismo tiempo de cierto distanciamiento para el posicionamiento crítico, y ahí entraría a jugar la discontinuidad benjaminiana y su particular abordaje de la narración. Arendt va forjando en este acoplamiento entre Heidegger y Benjamin, que también implica relegar ciertos elementos conceptuales –especialmente de la perspectiva heideggeriana–, una concepción de la comprensión narrativa que cuestiona el retiro del mundo como

morada del pensamiento. Por eso, encuentra en Benjamin formas de distanciamiento que reaseguran la posibilidad del pensamiento crítico, pero que al mismo tiempo mantienen el arraigo de la actividad de pensar en el mundo común.

1. Seguimos a Francisco Naishtat (2010: 217) cuando en "Los «giros» filosóficos y su impronta metafilosófica" reserva la expresión "giro interpretativo" para las derivas que el giro lingüístico ha tenido en la filosofía analítica, mientras que denomina "giro hermenéutico" al inaugurado por Heidegger y sus repercusiones en la filosofía continental, principalmente en Gadamer y Ricœur. Por ello, a partir de ahora nos referiremos siempre a "giro hermenéutico" en relación con Heidegger. Asimismo, es necesario destacar que, como advierte Naishtat en ese mismo texto, en las últimas décadas la tematización en torno de los giros ha tendido puentes entre las tradiciones filosóficas, de modo que "no ha quedado indemne la demarcación de corte clásico entre las filosofías continental y analítica".

2. Este redireccionamiento debe situarse, como advierte Otto Pöggeler (1993: 81-94), en relación con el legado de Husserl y su reapropiación por parte de Heidegger que implica un pasaje de la fenomenología trascendental a la "fenomenología hermenéutica" heideggeriana. Aunque acordamos con Pöggeler en su análisis, nos parece más apropiado caracterizar esta primera etapa de Heidegger como "hermenéutica fenomenológica", puesto que prevalece el impulso hermenéutico mientras que la fenomenología se presenta como el método apropiado para alcanzar el propósito establecido.

3. Este concepto remite a la distinción heideggeriana entre existentivo (existenziell) y existencial (existenzial). Mientras

que el primer término de carácter óntico refiere a la descripción del ente intramundano, el segundo de carácter ontológico refiere a la interpretación del ser de ese ente. A diferencia de la terminología de Jorge Eduardo Rivera que utilizamos, Gaos traduce existenziell por existencial y existenzial por existenciario. En el siguiente apartado explicitaremos las razones en las que se basa la traducción de Rivera.

4. En relación con la expresión alemana die Rede, Gaos se refiere al habla, mientras que Rivera utiliza la palabra "discurso". Al respecto véase especialmente el parágrafo 34 de Ser y tiempo (Heidegger, 2005: 183-189).

5. "Ya en Sein und Zeit señaló Heidegger la peculiaridad del habla: «El hombre se manifiesta como un ente que habla»" (Presas, 2009: 52).

6. Este tipo de comprensión originaria –aunque esta connotación no se aprecie en la palabra castellana– remite al ser capaz de hacer algo, o al saber hacer algo, y por eso supone un ocuparse vinculado con la utilizabilidad.

7. La más notoria, que ya hemos esbozado en el capítulo precedente, resulta de la pretensión de Ser y tiempo de establecer una ontología fundamental que nunca llegó a realizarse plenamente en la medida en que el proyecto quedó inconcluso y Heidegger nunca escribió la segunda parte del libro, ni la tercera sección de la primera parte.

8. La traducción de Arturo Parada de El giro hermenéutico utiliza el término "lenguajidad" pero consideramos que la expresión "lingüisticidad" podría ser una traducción más comprensible en castellano de la palabra alemana Sprachlichkeit.

9. Al respecto remitimos también a la tercera parte de Verdad y método I, y especialmente al capítulo 12 titulado "El

lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica" (Gadamer, 1999: 461-486).

10. "Para llevar a cabo este cambio de paradigma, Heidegger generaliza la hermenéutica desde un método tradicional de interpretación de textos (principalmente sagrados o legales) a una forma de entender a los seres humanos mismos. Como consecuencia, el paradigma hermenéutico ofrece una comprensión radicalmente nueva de lo que es distintivo de los seres humanos: ser humano no es principalmente ser un animal racional, sino primeramente y ante todo ser un animal que se interpreta a sí mismo" (nuestra traducción).

11. Como ya señalamos, Gaos traduce Vorhandenheit por "ser ante los ojos", mientras que Rivera lo traduce por "estar ahí". A pesar de que por lo general seguimos la traducción de Rivera, en este caso en particular utilizamos con frecuencia la expresión de Gaos porque consideramos que tiene una mayor connotación expresiva en relación con su contraparte: el "ser a la mano" (Zuhandenheit).

12. La siguiente cita de Ser y tiempo permite apreciar claramente esta inseparabilidad entre el Dasein y el mundo: "La pregunta si hay siquiera un mundo y si acaso su ser pueda demostrarse, es, en cuanto pregunta que plantea el Dasein como estar-en-el-mundo –¿y quién otro podría plantearla?– una pregunta sin sentido" (Heidegger, 2005: 224, § 43).

13. En este punto resulta necesaria una aclaración: no es que existan los útiles y que luego el Dasein se ocupe de ellos, lo que sería recaer en el concepto del ente como cosa (res), sino que es en el mismo trato ocupado del Dasein en el que los entes del mundo comparecen en tanto útiles. Al respecto remitimos al parágrafo 15 de Ser y tiempo (Heidegger, 2005: 95-96).

14. "La simple presencia se revela así como un modo derivado de la utilizabilidad y de la instrumentalidad que es el

verdadero modo de ser de las cosas" (Vattimo, 1998: 29).

15. Para aclarar este vínculo entre el ser a la mano, la utilizabilidad y la significatividad, nos remitimos al clásico ejemplo del martillo que Heidegger presenta en el parágrafo 15 de Ser y tiempo. El modo de ser del martillo no se aprehende teóricamente sino sólo a través de su utilización que siempre remite a un para-algo.

16. Los existenciales remiten a los modos (posibles) de ser del Dasein, tal como surgen del análisis existencial, mientras que las categorías, concepto fundamental de la filosofía, refieren a los modos de determinación del ser de los entes como estar-ahí (Vorhandenheit). Resulta necesario aquí introducir una breve digresión aclaratoria respecto de la noción de existencial. Heidegger retoma el proceder introducido por Hegel de utilizar palabras de raíces germanas para indicar un sentido establecido en la lengua cotidiana, mientras que reserva las latinas para denotar la tematización filosófica de esa misma palabra. Por eso, cuando distingue entre existenziell y existenzial, mientras que la primera remite a lo óntico de la existencia, es decir, al problema de la existencia tal como se plantea en la existencia cotidiana misma, la segunda remite al problema de la existencia abordado en un nivel reflexivo (analítica existencial). Gaos traduce existencial y existenciario respectivamente, pero Rivera, siguiendo a Vattimo y otros, opta por traducir este par por existentivo y existencial. A pesar de que la traducción de Rivera respeta la literalidad de la palabra latina, pierde completamente la connotación heideggeriana de recuperar una palabra ajena al lenguaje cotidiano para referirse al plano ontológico, puesto que una palabra corriente en el castellano como existencial designa una instancia reflexiva, mientras que un neologismo como existentivo designa el problema cotidiano de la existencia. Por esta razón,

consideramos que resulta más apropiada la traducción de Gaos; sin embargo, como citamos la traducción de Rivera, adoptaremos su terminología para evitar confusiones.

17. Aunque aquí no podemos adentrarnos en esta cuestión, quisiéramos señalar que la comprensión abre el mundo en cuanto a sus posibilidades, puesto que la precomprensión nos permite orientarnos comprensivamente respecto de las posibilidades de nuestro ser. En este sentido, Heidegger destaca que la comprensión se encuentra íntimamente vinculada con el poder-ser del Dasein. Veamos al respecto un fragmento del parágrafo 6: "En cada una de sus formas de ser y, por ende, también en la comprensión del ser que le es propia, el Dasein se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir [Dasein]. Desde ella se comprende en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula Su propio pasado –y esto significa siempre el pasado de su «generación»– no va detrás del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa" (Heidegger, 2005: 44, § 6). A partir de las posibilidades que abre el comprender, puede afirmar Heidegger que "el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos proyecto [Entwurf]" (Heidegger, 2005: 169, § 31).

18. Agustín Serrano de Haro lo traduce a veces como "comprensión previa" (EC: 376) y a veces como "conocimiento previo" (EC: 377). Sin embargo, como veremos, Arendt distingue entre comprensión (understanding) y conocimiento (knowledge), por lo que es necesario respetar el uso específico que hace de estos términos. Además, las expresiones "previa" y "preliminar" comparten la connotación temporal de algo que antecede a otra cosa, pero el último término connota también "que sirve de preámbulo o proemio para tratar sólidamente una

materia" (Diccionario de la Real Academia Española, 23ª ed.). En este sentido la comprensión no sólo es previa temporalmente para Arendt sino también preliminar porque obra como base para el abordaje articulado de una cuestión.

19. Esta función crítica de la comprensión en Arendt se puede apreciar claramente en su caracterización de la relación entre el lenguaje popular y la comprensión: "El lenguaje popular en que se expresa la comprensión popular constituye así, para el esfuerzo de comprensión, el principal descubrimiento de éste y al mismo tiempo el mayor peligro para él" (EC: 378, nota 10).

20. En "Una réplica a Eric Voegelin", Arendt sostiene: "Mi litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones [...] El resultado es una generalización en que hasta las mismas palabras pierden todo su significado [...] Este tipo de confusión –en que todo lo distinto desaparece, y todo lo nuevo y lo que conmociona no es que sea explicado sino que es expulsado explícitamente, ya sea trazando algunas analogías, ya reduciéndolo a una cadena de causas e influencias conocidas de antemano– se me aparece como el sello distintivo de las ciencias históricas y políticas contemporáneas" (EC: 490).

21. También en su respuesta a Voegelin, Arendt advierte que "lo que separa mi acercamiento del del profesor Voegelin es –pienso– el que yo procedo a partir de los hechos y de los acontecimientos en lugar de hacerlo por afinidades e influencias intelectuales" (EC: 488).

22. En el capítulo 1 hemos mostrado que la comprensión en Arendt se presenta como un desafío a las concepciones tradicionales del conocimiento científico. Por eso, no se trataría tanto de enfatizar el impulso anticientificista de su crítica, sino la nueva trama conceptual en relación con la comprensión –

cristalización, acontecimiento, imaginación, imparcialidad, entre otras– a partir de la cual Arendt se propone repensar el conocimiento mismo.

23. En su ensayo "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión" (EC: 395-434). En el apartado 3, "Historia y causalidad", del capítulo 1 hemos citado el fragmento más extenso en el que se encuentra esta frase para ahondar en la diferencia entre la concepción arendtiana de la comprensión y los abordajes científicos tradicionales de la historia.

24. "La interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello", sostiene Heidegger (2005: 176, § 32).

25. Al respecto véase el apartado 3, "Historia y causalidad", del capítulo 1, y particularmente la nota 19.

26. Gaos traduce este término siguiendo literalmente el alemán por "encontrarse", en el sentido de que el Dasein siempre se encuentra en un determinado temple de ánimo.

27. Aunque Heidegger sostiene la cooriginariedad del comprender y de la disposición afectiva, Vattimo (1998: 36-40) aventura que esta última tiene un carácter más básico, debido a que, si no fuésemos susceptibles de ser afectados por el mundo, no podríamos tener comprensión alguna de él.

28. Véase también en este sentido las consideraciones de Ernst Vollrath (1977: 167) de que Arendt escribe "desde el corazón de las tinieblas".

29. Mientras que Theodore Schatzki (2005: 241-242) contrapone la concepción de lo público de Heidegger y de Arendt, nos parece más productivo delimitar que en ella la concepción del uno se encuentra presente en su crítica a cómo lo público se ha ido subsumiendo bajo la lógica social de la indistinción y de la reproducción de lo establecido en la época moderna (CH: 48-59); no obstante, esto no agota el modo en

que puede ser caracterizado lo público en su potencialidad de permitir la manifestación de la singularidad de los individuos.

30. Hemos corregido la traducción de Agustín Serrano de Haro, reemplazando "uno mismo" por "sí mismo" porque en inglés Arendt utiliza la expresión self y, como ya hemos visto, en la concepción de Heidegger el "uno-mismo" (Man selbst) remite al sí mismo cotidiano que se distingue del sí-mismo propio que es aquel que se ha asumido expresamente. En la medida en que Arendt se está refiriendo a la contraposición entre el sí mismo (self) y el dominio del uno y de la opinión pública, no puede traducirse self por "uno mismo" porque en ese caso no habría contraposición alguna, sino que nos seguiríamos moviendo en el ámbito del uno y de la publicidad. Asimismo, la reiteración de la traducción "vida cotidiana ordinaria" debería ser reemplazada por "vida cotidiana media" que capta mejor el sentido del inglés average. A continuación consignamos la oración original en inglés: "Thus we find the old hostility of the philosopher towards the polis in Heidegger's analysis of average everyday life in term of das Man (the «they» or the rule of public opinion, as opposed to the «self») in which the public realm has the function of hiding reality and preventing even the appearance of truth" (Arendt, 1994: 432-433).

31. "Miedo es una angustia caída en el mundo, angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma" (Heidegger, 2005: 212, § 40).

32. Rivera lo traduce como aislamiento (§§ 40, 41 y 53). Gaos traduce como singularización, singular (einzeln), singularizar (vereinzeln) y cuando no reviste de un uso técnico traduce por individuo, individual. Véase también la Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger de José

Gaos (1977: 122). Remitimos también a las notas 24 y 39 del capítulo precedente, referidas al concepto de Vereinzelung.

33. Ésta es la traducción de Gaos (1977: 134), mientras que Rivera opta por "resolución" aunque aclarando que remite a un estado de resolución, por lo que nos ha parecido mejor mantener la traducción de Gaos. Véanse las notas de Rivera en las páginas 314 y 316, en Heidegger (2005: 491).

34. Frente a esta concepción tradicional del sujeto, como nos ha señalado Francisco Naishtat, Heidegger despliega una hermenéutica fenomenológica de la subjetivación.

35. "Heidegger's way of situating his own philosophical project in the Introduction to Being and Time makes very clear that he shares the conception of philosophy common to the different versions of transcendental philosophy available at the time (phenomenology, neo-Kantianism, etc.). Philosophy is supposed to provide the foundation for the empirical sciences through an a priori investigation of their basic concepts, which makes accessible to the sciences their own objects of study in their essential constitution [...] To the extent that this clarification would provide the a priori conditions not only for the possibility of the sciences but also for the possibility of the ontologies themselves, which are prior to them and provide their foundations, it constitutes philosophy's central task: articulating a fundamental ontology" (Lafont, 2005: 267). "La manera de Heidegger de presentar su propio proyecto filosófico en la Introducción de Ser y tiempo muestra claramente que comparte la concepción de la filosofía común a las diferentes versiones de la filosofía trascendental disponible en ese entonces (fenomenología, neokantismo, etc.). La filosofía debe proveer los fundamentos a las ciencias empíricas a través de una investigación a priori de sus conceptos básicos, lo que hace accesible a las ciencias sus propios objetos de estudio en su

constitución esencial [...] En la medida en que esta elucidación proporciona las condiciones a priori no sólo de posibilidad de las ciencias sino también de posibilidad de las ontologías mismas, las cuales son previas a ellas y les proveen de sus fundamentos, constituye la tarea primordial de la filosofía: la articulación de una ontología fundamental" (nuestra traducción).

36. Para una crítica del tratamiento moderno de la historia, desde la perspectiva de Arendt, remitimos a nuestro artículo "La dimensión política de la historia" (Di Pego, 2004), y a los capítulos 2 y 3 de nuestra tesina de licenciatura (Di Pego, 2005a).

37. Véanse al respecto las notas del traductor Jorge Eduardo Rivera sobre la historicidad en las páginas 43 y 392 de Ser y tiempo (en Heidegger, 2005: 457-496).

38. Rivera utiliza la expresión "carácter aconteciente" para hacer referencia a la relación del modo de existencia humano con el acontecer, lo que a su vez se encuentra íntimamente vinculado con la historicidad. Esto resulta manifiesto en alemán, puesto que la palabra alemana Geschichtlichkeit (historicidad) deriva del verbo geschehen, que significa acontecer. Al respecto remitimos nuevamente a la nota de Rivera en la página 43 (en Heidegger, 2005: 496).

39. Rivera traduce Zeitlichkeit por temporeidad, mientras que Gaos lo hace por temporalidad. Como advierte Rivera la temporeidad remite al tiempo del ser del Dasein, mientras que temporalidad (Temporalität) refiere al tiempo del ser mismo. Véase al respecto las notas de Rivera de las páginas 42 y 43 de Ser y tiempo (en Heidegger, 2005: 457). En relación con la traducción de Gaos, remitimos a su libro Introducción a El Ser y el Tiempo de Martín Heidegger (Gaos, 1977: 150).

40. "El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad, es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein" (Heidegger, 2005: 402, § 74).

41. Otra traducción que parece más apegada al texto alemán fue realizada por Nicolás González Varela (en Meler, 2010: 281) y reza así: "Heidegger [...] agregó que en su concepción de la «historicidad» (Geschichtlichkeit) se encontraba el fundamento (Grund) de su engagement político".

42. Aunque Arendt se concentra mayormente en los análisis de Ser y tiempo, también encuentra esta orientación hacia la historia en el pensamiento heideggeriano de la Kehre, donde "la historia humana coincidiría con una historia del Ser [seyn] que se revela en aquella" (EC: 520).

43. "De la misma manera, pues, como la historicidad del Dasein ajeno a la historiografía no arranca del «presente» y de lo que solamente hoy es «real», tampoco el saber histórico arranca desde allí para ir retrocediendo luego a tientas hacia un pasado, sino que incluso la apertura historiográfica misma se temporiza desde el futuro" (Heidegger, 2005: 410, § 76).

44. El derrotero de la historicidad parece haber conducido al Heidegger de la Kehre a la noción de acontecimiento (Ereignis), que adquiere progresiva centralidad en sus escritos.

45. Para una caracterización y un análisis de la concepción arendtiana de lo público remitimos a nuestro artículo "Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un diálogo con las perspectivas feministas" (Di Pego, 2006b). Para una problematización de la relación conflictiva que Arendt establece entre lo social y lo público, véase nuestro artículo "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática" (Di Pego, 2005b).

46. En ese artículo, Bernstein (1991: 271) concluye que "nunca queda del todo clara la forma en que ella misma [Arendt] pudo haber reconciliado las afirmaciones conflictivas acerca del juzgar cuando éste es considerado desde el punto de vista de la vita activa y desde el de la vita contemplativa. Nos dejó una serie de aspectos confusos, de enigmas y contradicciones".

47. Las perspectivas de Seyla Benhabib (2006), Simona Forti (2001) y Fina Birulés (2007) llevan a cabo una disolución de la comprensión en la narración, con lo que no pueden captar el acoplamiento que proponemos entre la comprensión ontológica heideggeriana y la narración fragmentaria benjaminiana, ni tampoco los desplazamientos que esto implica. En esta misma línea, podemos situar a Julia Kristeva (2003: 86-119) y al artículo "Hannah Arendt's Storytelling" de Young-Bruehl (1977: 183-190), donde la concepción de Benjamin no se encuentra tematizada.

48. En "Action in the Pursuit of Happiness" una conferencia que Arendt dictó en 1960 en la American Political Science Association y que se encuentra disponible en la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos en la sección The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress (PLC).

Capítulo 5
De la historia a la política. Motivos benjaminianos I

1. De la historia a la narración

En este capítulo y en el próximo, nos proponemos reconstruir la reapropiación que Arendt realiza de algunos motivos fundamentales de la obra de Benjamin: la discontinuidad de la historia, la crítica del progreso, la tesis de la caída de la experiencia y de la narración.[1] Estas cuestiones se enmarcan en un posicionamiento crítico más amplio de ambos en relación con la tradición filosófica. Así procuramos mostrar cómo se articulan estas problemáticas con la concepción arendtiana de la narración, cuyas singularidades resultan esclarecidas al vincularlas con los desarrollos del propio Benjamin, a partir de lo cual a su vez resulta posible precisar el abordaje de la comprensión de los capítulos precedentes. Este recorrido nos permitirá sentar las bases para una delimitación de la narración en Arendt respecto de la interpretación de Paul Ricœur –cuestión que abordaremos en el capítulo 7–, y al mismo tiempo esbozar la singular hermenéutica crítico-fragmentaria arendtiana que articula y pone en tensión la comprensión en sentido heideggeriano y la narración en sentido benjaminiano. De este modo, el movimiento entre Heidegger y Benjamin no es una mera yuxtaposición, ni tampoco implica una disolución de los motivos benjaminianos en el marco de la filosofía de Heidegger, como sostiene Eddon (2006: 266), sino que por el contrario, como veremos, Arendt se sustenta en Benjamin para profundizar su crítica a Heidegger, principalmente en torno de la historicidad. Así emerge una

hermenéutica crítico-fragmentaria que pretende hacer frente a los acontecimientos que marcaron a fuego al siglo XX y ante los cuales la tradición filosófica se muestra impotente. Esto conlleva a una crítica de la tradición filosófica, pero también, como veremos, a un intento por pensar nuevamente la tarea de la filosofía.

Respecto de las lecturas arendtianas de Benjamin, quisiéramos distinguir tres etapas. La primera etapa remite a la década de 1930 en París, donde Arendt y Benjamin se encontraban exilados. Durante este tiempo no sólo compartían sus vínculos con otros emigrados alemanes sino que también establecieron una estrecha relación de amistad.[2] De esta etapa, no se tienen mayores registros escritos más allá de unas pocas cartas y postales que ambos intercambiaron cuando se encontraban de viaje (AB: 123-141),[3] pues mientras se encontraban en París los intercambios entre ambos transcurrían en encuentros personales. En este lapso, parece que Benjamin quedó fuertemente impresionado luego de leer el manuscrito de Arendt sobre Rahel Varnhagen,[4] en la medida en que llevaba a cabo un análisis centrado en la figura de Rahel pero en función de esclarecer el papel de la ilustración y la asimilación en la cuestión judía durante el siglo XIX, lo que revestía a su vez de relevantes implicancias en relación con la situación de los judíos en el siglo XX. Además, el trabajo de Benjamin de 1938 sobre Baudelaire, "El París del Segundo Imperio en Baudelaire" (2012), parece haber sido uno de los ejes de las conversaciones entre ambos.[5] Una cuestión para destacar someramente es que tanto Arendt como Benjamin se retrotrajeron al siglo XIX para buscar allí la clave de comprensión de los fenómenos actuales. Arendt indaga en los salones del Berlín de los comienzos del siglo XIX y especialmente en el salón de la judía Rahel Varnhagen,

mientras que Benjamin (2005) examina el París del siglo XIX con sus pasajes y la figura emblemática del flâneur que recorre sus calles, expresada en Baudelaire (Benjamin, 2012). Esta mirada al pasado resulta fundamental para la comprensión del presente y también para buscar nuevas formas de narrar el pasado a partir de la fragmentación de la experiencia y de la ruptura de la tradición. Respecto de esta primera etapa citamos a continuación una carta que Arendt escribe al editor Hans Paeschke de la revista alemana Merkur en la que le relata las circunstancias en las que conoció a Benjamin:

Conocí a Benjamin en París. Él [Adorno] ha creído siempre que ya nos habíamos conocido en Alemania, lo que era posible, ya que era primo de mi primer esposo. En cualquier caso no lo recuerdo. Pero en París éramos amigos cercanos, por lo menos desde 1934 o 1935. Durante la ocupación de Francia estuvimos los dos varias semanas en Lourdes, a donde él había huido y a donde yo casualmente llegué después de haber sido liberada de Gurs. Lo vi en Marsella, pocos días antes de que partiera hacia España, y conversamos largo y tendido". (AB: 184; nuestra traducción)

La segunda etapa es durante la década de 1940 cuando Arendt escribe Los orígenes del totalitarismo, y en su crítica del progreso y de la continuidad de la historia recupera el impulso de las denominadas tesis "Sobre el concepto de historia".[6] Recordemos que Benjamin le había dado a Arendt en su encuentro en Marsella un manuscrito de las tesis, con el objeto de que, si le ocurría algo a él, ella los llevara a la sede en Nueva York del Institut fur Sozialforschung. De este modo, Arendt pasó por Port Bou –frontera franco-española– pocos meses después de que en ese lugar Benjamin decidiera su

propia muerte, llevando consigo los manuscritos legados por el propio Benjamin. Mientras esperaban el barco que los llevaría hacia Estados Unidos en el puerto de Lisboa, Arendt leyó en voz alta las tesis de Benjamin junto a un grupo de refugiados y debatieron sobre el significado de la esperanza mesiánica allí promulgada (Young-Bruehl, 1993: 216). En este capítulo procuramos dar cuenta de esta concepción de la historia que se plasma en el estudio arendtiano sobre el totalitarismo y en el particular papel de los muertos y de las voces del pasado como mensajeros. Reproducimos a continuación la última estrofa del poema "W.B." que en 1942 Arendt (2010: 199) le dedica a Benjamin:

Voces lejanas, cercana aflicción:
Aquellas voces de aquellos muertos,
que enviamos por delante como heraldos,
para que nos guíen en el sueño.[7]

Respecto de esta segunda etapa, también cabe destacar que entre 1945 y 1948 Arendt presenta una propuesta y realiza tratativas con la editorial Schocken para publicar una selección de escritos de Benjamin en inglés. En este contexto, Arendt entabla contacto epistolar con Scholem y con Brecht por cuestiones relativas al legado de Benjamin (AB: 161-174; AS: 65-91).[8] Sin embargo, desde la editorial Schocken no consideraron que los textos de Benjamin se encontraran íntimamente relacionados con el tema del judaísmo, que era el objeto de sus publicaciones, y finalmente desistieron de la propuesta por cuestiones financieras. La edición de una selección de los escritos más relevantes de Benjamin en inglés tuvo que esperar finalmente hasta 1968 y fue producto

nuevamente de la iniciativa de Arendt, que esta vez sí fue acogida por aquella editorial.

La tercera etapa de la lectura arendtiana de Benjamin remite precisamente a la preparación de esta edición del primer libro de ensayos de Benjamin publicado en inglés, Iluminations. Essays and Reflections [1968]. En este libro, Arendt incorpora como introducción un ensayo sobre Benjamin que había escrito originalmente en alemán "Walter Benjamin 1882-1940" para su publicación en la revista Merkur en junio de 1968 y que también formará parte de su libro Men in Dark Times [1968].[9] La publicación del libro de Benjamin fue producto del empeño de Arendt por difundir su obra en los países de lengua anglosajona pero en un contexto particular.[10] Para la edición del libro Arendt entabló un intercambio epistolar con Adorno para solicitarle materiales de Benjamin[11] y también con Hans Paeschke, editor de la revista alemana Merkur que publicó su ensayo sobre Benjamin [1968] y que el año anterior había publicado la reseña sumamente crítica de Heißenbüttels a la edición de Adorno y Scholem de la correspondencia de Benjamin. Heißenbüttels intentó reconstruir, a partir de las escasas cartas vinculadas con el tema que habían sido publicadas en el libro, los debates que Benjamin había entablado con Adorno y Scholem en torno del marxismo. Asimismo, Heißenbüttels sostiene que ambos editores habían invisibilizado el trabajo conjunto de Benjamin con Bertolt Brecht. En este sentido, no resulta casual que Arendt decidiera publicar en Alemania un pequeño libro, Zwei Essays [1970], reuniendo un ensayo sobre Benjamin y otro sobre Brecht. No obstante, no propulsó la edición en alemán del libro más amplio que contenía ambos ensayos, Men in Dark Times, y que recién se publicó en Alemania en 1989 bajo el título Menschen in finsteren Zeiten.[12] La aparición en 1968 del ensayo de

Arendt sobre Benjamin en Alemania y la publicación ese mismo año del primer libro con trabajos seleccionados de Benjamin en inglés a su cargo, deben situarse en el contexto de la polémica que se había generado en Alemania en torno de la edición de Adorno y Scholem de la correspondencia de Benjamin.

En lo sucesivo abordamos estas diversas etapas de la reapropiación arendtiana de Benjamin. En este capítulo, nos concentramos en la recepción que en los años 40 Arendt realiza de las tesis "Sobre el concepto de historia", tanto respecto de la crítica del progreso y de la historia tradicional, como en cuanto a sus aportes para un nuevo abordaje crítico de la historia. Asimismo, procuramos mostrar que la lectura benjaminiana del teatro épico de Brecht resulta un insumo fundamental para la profundización de las posibilidades de una historiografía crítica a partir de las nociones de interrupción y de efecto de extrañamiento. En el próximo capítulo, nos detenemos en el análisis del texto "El narrador" pero entendiendo que, aunque allí Benjamin parece limitarse a diagnosticar el fin de la experiencia y de la narración en el mundo contemporáneo, como advierten en general los intérpretes (Adorno, 2001: 147; Oyarzún Robles, 2008: 9; Leibovici, 2007: 205; Evers, 2005: 109-110), también puede encontrarse en su obra un impulso programático, por así decirlo, que procura esbozar una nueva forma de narración (des)estructurada en torno de la discontinuidad.

En este sentido, cabe destacar que entre los trabajos de Benjamin que integran el volumen de las Illuminations [1968] editado por Arendt (Benjamin, 2007b) se encuentran "El narrador" ("Der Erzähler" traducido al inglés como "The Storyteller"), "¿Qué es el teatro épico de Brecht?", los ensayos sobre Kafka, las tesis sobre el concepto de historia y "Sobre

algunos temas en Baudelaire",[13] que era el segundo ensayo sobre Baudelaire que Benjamin escribió en 1939 y que fue publicado por el Institut für Sozialforschung luego de que el año anterior le hubiesen rechazado su primer ensayo: "El París del Segundo Imperio en Baudelaire" [1938]. Parece que Arendt tenía intenciones de publicar también esta primera versión del ensayo sobre Baudelaire, que ella sabía que difería radicalmente de la segunda versión.[14]

En los trabajos sobre Baudelaire también reaparece la cuestión de la experiencia (Erfahrung) y su vínculo con la narración. En lo sucesivo, procuramos esclarecer el papel programático de la narración en Benjamin y la relevancia del teatro épico de Brecht en su filosofía, cuestiones que quedaron invisibilizadas en las interpretaciones de Adorno y Scholem. Arendt pretendía posicionarse críticamente con estas interpretaciones y por eso en el intercambio epistolar con Adorno, en relación con la edición del libro de Benjamin en inglés, le expresa el 17 de marzo de 1967 su convencimiento de que ella no tiene la misma imagen de Benjamin que ellos:

> Usted se refiere a una controversia en relación con los dos volúmenes de cartas publicadas, de la que aquí naturalmente yo no sé nada. Le escribo pues estoy en tratativas de escribir por primera vez algo sobre Benjamin, para lo que utilizo naturalmente los volúmenes de cartas. Espero no cruzarme en una controversia con alguna de las partes. Aprecio mucho su introducción a los "Escritos", pero sin embargo no tengo la misma imagen de Benjamin que usted. Podría pasar que ni usted ni Scholem estén de acuerdo conmigo. (AB: 180; nuestra traducción)

El 2 de mayo, Adorno le contesta:

> Para mí es axiomático, en dónde se circunscribe el significado de Benjamin para mi propia existencia: la esencia de su pensamiento es un pensamiento filosófico. Nunca he podido ver las cosas desde otra perspectiva, y me parece que sólo de esta manera puede captarse toda su relevancia. Tengo presente el modo en que él voluntariamente se alejó de todas las concepciones tradicionales de la filosofía, y aun así mantengo este punto de vista [...] Él no hubiese sido la gran figura que llegó a ser, si no se lo tratara de esta forma. (AB: 181; nuestra traducción)

En este intercambio encontramos formulada la oposición que atravesará la lectura de Benjamin que realizan Arendt, por un lado, y Adorno y Scholem, por otro. Mientras que ella considera que Benjamin es un "hombre de letras" (HTO: 184), éstos reafirman su carácter filosófico (Adorno, 2001: 95; Scholem, 2003: 18). Este debate, sin embargo, no puede entenderse sin la mediación de la crítica radical de la tradición filosófica que implica la concepción benjaminiana y sin la advertencia de la connotación negativa que la filosofía detentaba por entonces para Arendt quien, como es sabido, rechazaba también para sí misma el mote de filósofa (EC: 17).[15] En este contexto de la propia distancia de Arendt respecto de la tradición filosófica, debido a sus recelos para con la política y a la persistencia de la metafísica, debe entenderse como un elogio su afirmación de que Benjamin no es un filósofo. Sin embargo, procuramos mostrar que los enfoques de Arendt y Benjamin implican una reconsideración de lo que entendemos por filosofía. Retomamos esta cuestión hacia el final del siguiente capítulo (apartado 5), bajo la hipótesis de que tanto en Benjamin como en Arendt puede encontrarse un doble

movimiento, por un lado, de crítica y destrucción de la tradición filosófica, y por otro lado, de reconstrucción de una nueva manera de definir la tarea de la filosofía en un presente que ya no concebimos en continuidad con el legado del pasado.

2. La crítica del progreso y el devenir barbarie de la civilización

En el poema que Arendt dedicó a Benjamin tras su muerte, se refiere a él como un heraldo en el doble sentido de un mensajero pero también de aquel que anuncia algo que va a suceder. Benjamin se quitó la vida en septiembre de 1940 cuando la guerra no hacía mucho que había comenzado y proliferaban los campos de prisioneros, pero todavía se encontraban en ciernes los campos de exterminio. Sin embargo, su filosofía resulta capaz de afrontar esta catástrofe por venir. En este sentido, sus escritos constituyen una "alarma de incendio", como el propio Benjamin (2010: 62) denominó a una de las entradas de "Calle de dirección única".[16] Allí analiza la idea de que la historia misma conducirá a la supresión del dominio de la burguesía y a quienes consideran que si esto no sucede "todo estará perdido", Benjamin (2010: 62) les replica que "hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita". En este trabajo de 1926[17] Benjamin ya delineaba dos de los motivos centrales de las tesis: su crítica al progreso entendido como un automatismo de la historia y la necesidad de tomar la iniciativa política para hacer frente a la situación crítica del presente –la metáfora de cortar la mecha–. Ambas cuestiones se encuentran íntimamente relacionadas porque, de acuerdo con Benjamin, el hecho de considerar que había un desarrollo de la historia que conduciría a la caída del capitalismo no ha hecho sino desincentivar la acción política.

En este sentido, advierte que "nada hay que haya corrompido en tal grado a la clase trabajadora alemana como la representación de nadar a favor de la corriente" (Benjamin, 2002: 105). De este modo, la creencia en cierto desarrollo teleológico de la historia culmina ocluyendo el sentido de la actividad política misma, puesto que parece que ésta no es necesaria para que la historia alcance los fines hacia los que se dirige.

En el mismo sentido, Arendt acomete la crítica de distintas formas de concebir la historia –como una teleología, un desarrollo progresivo, un proceso, entre otras– a través de las cuales la historia es remitida a instancias que se sustraen a las acciones de los hombres. La historia entendida de este modo se contrapone a la política, y por ello Arendt (EPF: 49-101) encuentra en el hecho de que las filosofías de la historia hayan reemplazado a partir de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX a la filosofía política –o más bien de que la filosofía política se haya tomado una variante de las filosofías de la historia– un síntoma del retroceso de la política y de la recurrencia de las dificultades de la filosofía para abordar los asuntos humanos dando cuenta de su contingencia y singularidad. En contraste, tanto en Benjamin como en Arendt encontramos una primacía de la política frente a la historia, que supone al mismo tiempo una primacía del tiempo presente como tiempo-ahora (Jetztzeit) en Benjamin o como brecha entre el pasado y el futuro en Arendt. Sin embargo, la conceptualización del presente como apertura requiere previamente de una crítica del progreso como automatismo y de la temporalidad histórica como un tiempo continuo y homogéneo.

La crítica del progreso no se dirige solamente contra el supuesto automatismo de la historia y contra la reconstrucción

del pasado como un continuo, sino también contra la idea de mejoramiento o avance respecto del pasado. En consecuencia, la crítica implica tres movimientos complementarios pero discernibles entre sí: 1) un desplazamiento desde el automatismo hacia la contingencia de la historia; 2) un viraje desde el pasado como continuo hacia la discontinuidad, y 3) un movimiento disolutorio de la oposición civilización versus barbarie. A continuación nos abocamos a desarrollar este último movimiento mientras que en los apartados sucesivos abordamos los otros dos.

La impugnación del progreso como un avance paulatino hacia estados cada vez mayores de perfectibilidad implica al mismo tiempo una denuncia de lo que esta concepción del progreso invisibiliza, a saber, la persistencia de la dominación, de la injusticia, de la barbarie, allí donde otros sólo ven un incremento de la libertad, de la justicia y de la civilización. En contraposición con la lectura de Martine Leibovici (2007: 196), quien sostiene que lo discutible de la idea de progreso para Benjamin no es fundamentalmente "la idea de tránsito hacia lo mejor", procuramos mostrar que, al denunciar la articulación entre cultura y barbarie, Benjamin está impugnando precisamente el progreso como avance hacia lo mejor, denunciando lo que el progreso trae consigo de barbarie. Esto se ha vuelto evidente con el totalitarismo y sus campos de concentración y exterminio. En este sentido, puede parecer que el acaecimiento del totalitarismo constituye una afrenta de tal magnitud a la idea de progreso, que incluso hace que esta idea ya no sea sustentable. De este modo, es como si los terribles acontecimientos del siglo XX hubiesen impugnado por sí mismos el progreso, haciendo por tanto innecesaria una crítica del mismo. No obstante, todavía persisten posicionamientos que consideran que el nazismo con sus crímenes fueron una

desviación del derrotero histórico moderno, como un desarrollo patológico de ciertas tendencias, pero que no impiden empero que podamos retomar el camino moderno (Habermas, 1997: 265-283).[18] Al respecto, resulta paradigmático el posicionamiento de Albrecht Wellmer (1993: 106) cuando advierte la presencia de "estallidos de craso irracionalismo que han acompañado en todo momento la historia del racionalismo europeo, el más horroroso de los cuales fue el fascismo alemán". Estas salidas dejan incólume la tradición moderna que podría continuar su marcha hacia cotos mayores de racionalidad, relegando las catástrofes totalitarias a meras patologías o desviaciones de su historia.

A estas concepciones de la historia como un avance paulatino hacia estados cada vez mayores de racionalidad o perfectibilidad, Benjamin (2002: 94) les opone la idea de que "el progreso es la catástrofe". De este modo, considera que el progreso, frecuentemente asociado al desarrollo de fuerzas creadoras, constituye en realidad una tempestad que también lleva consigo el desarrollo de fuerzas destructivas. Consecuentemente, Benjamin (2002: 57, XI) advierte que "los progresos de la dominación de la naturaleza" van acompañados por "retrocesos de la sociedad". Esto no implica que, por el contrario, la historia marche hacia la decadencia, sino que la historia requiere ser desbrozada en lo que trae consigo de cultura pero también de barbarie. Se trata entonces de hacer visible la barbarie que había permanecido oculta bajo la noción de progreso. En este sentido, Arendt culmina la parte sobre "El imperialismo" de su libro Los orígenes del totalitarismo con las siguientes palabras:

Ya no es probable que surja para cualquier civilización ese peligro mortal desde el exterior. La Naturaleza ha sido

dominada y ya no hay bárbaros que amenacen con destruir lo que no pueden comprender, como los mongoles amenazaron a Europa durante siglos. Incluso la aparición de Gobiernos totalitarios es un fenómeno interior, no exterior, a nuestra civilización. El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes. (OT: 382; nuestro subrayado)

En estas palabras que advierten que la civilización lleva consigo la barbarie parecen resonar los ecos de la aseveración de Walter Benjamin (2002: 52, VII): "no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie" . Después del totalitarismo ya no es posible sostener la oposición entre civilización y barbarie,[19] y tampoco es posible resguardar la tradición como si hubiese podido mantenerse intacta. El hilo de la tradición se ha cortado inexorablemente. La civilización ha devenido barbarie. Por eso mismo, Arendt nos advierte que "la dominación totalitaria no es meramente un deplorable accidente en la historia de Occidente, y las ideologías totalitarias deben discutirse en términos de autocomprensión y autocrítica" (EC: 449; nuestro subrayado).

La crítica del progreso tiene como consecuencia que la historia, en lugar de concebirse como un avance hacia formas de organización más libres y racionales, se nos presente como un complejo entramado de civilización y barbarie, por lo que el totalitarismo no puede ser concebido como un fenómeno exterior sino como consecuencia de la cristalización de elementos que se encontraban en el seno de nuestra civilización. Consecuentemente, el abordaje de la dominación totalitaria requiere asimismo de una autocrítica del derrotero

de la civilización y de la tradición occidental. Ésta es la tarea que Arendt emprendió en Los orígenes del totalitarismo, llevando a cabo un análisis del fenómeno totalitario en su inscripción y continuidad con el horizonte de la época moderna, pero también en su irreductible singularidad.[20] En este contexto, Arendt realiza una crítica al progreso tal como éste fue concebido en el siglo XIX por la ascendente burguesía, diferenciándolo de la concepción del siglo precedente. La noción de progreso se encuentra así íntimamente vinculada con el afán de la burguesía por la acumulación de poder que posteriormente desembocará en el imperialismo. Para caracterizar esta noción de progreso, Arendt recurre precisamente a la tesis IX de Benjamin sobre el ángel de la historia.

Este proceso de inacabable acumulación de poder necesario para la protección de una inacabable acumulación de capital determinó la ideología "progresista" de finales del siglo XIX y anticipó la aparición del imperialismo. Lo que hizo al progreso irresistible no fue la ingenua ilusión de un ilimitado crecimiento de la propiedad, sino el advertir que la acumulación de poder era la única garantía para la estabilidad de las llamadas leyes económicas. La noción de progreso del siglo XVIII, tal como fue concebida en la Francia prerrevolucionaria, consideraba que la crítica del pasado era un medio de dominar el presente y controlar el futuro; el progreso culminaba en la emancipación del hombre. Pero esta noción tenía poco que ver con el inacabable progreso de la sociedad burguesa, que no solamente no deseaba la libertad y la autonomía del hombre, sino que estaba dispuesta a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia. "Lo que llamamos progreso es [el] viento...

[que] impulsa [al ángel] de la Historia irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve la espalda mientras la pila de ruinas ante él se alza hasta los cielos" [Benjamin, Walter, "Über den Begriff der Geschichte", Institut für Sozialforschung, Nueva York, 1942, mimeo]. (OT: 203)

En esta cita podemos apreciar el vínculo que Arendt establece entre la noción de progreso y las denominadas leyes de la historia, cuestión que retomamos en el próximo apartado. A continuación quisiéramos realizar algunas precisiones respecto de la cita de la tesis IX de Benjamin sobre el progreso y el ángel de la historia. El progreso es caracterizado como el viento o más precisamente la tempestad (Sturm) que arrastra al ángel hacia el futuro, y lo que deja tras de sí esta tempestad es un cúmulo de ruinas que se acrecienta. Así, a diferencia de la mirada que ve en el pasado una cadena de acontecimientos (eine Kette von Begebenheiten), el ángel de la historia "ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies" (Benjamin, 2002: 54, tesis IX). El hecho de que el ángel tenga "el rostro vuelto hacia el pasado", constituye también un punto de divergencia con las teorías del progreso, puesto que supone un deslizamiento del impulso de la historia, que ya no proviene de una finalidad futura, sino de una visión del pasado. Cuando dirigimos nuestra mirada a las ruinas del pasado, surge una fuerza que moviliza a la historia a avanzar para remediar la barbarie vivida. De este modo, según Habermas (1989: 23),[21] "Benjamin invierte el signo de la orientación radical hacia el futuro que caracteriza en general a la modernidad, hasta el punto de trocarla en una orientación aún más radical hacia el pasado. La esperanza de lo nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido".

Para Benjamin, la historia no avanza por la fuerza del futuro, como sostienen las concepciones de la historia vinculadas a la idea de progreso, sino por la mirada hacia el pasado que revela "una sola catástrofe" de barbaries y explotación, y que empuja el avance de la historia en pos de redimir las injusticias y los muertos de ese pasado. De manera análoga, Arendt considera que el pasado no es una carga que obstaculiza nuestro avance hacia el futuro sino más bien una fuerza que nos mueve hacia éste. En este sentido, sostiene que el "pasado, que remite siempre al origen, no lleva hacia atrás sino que impulsa hacia adelante y, en contra de lo que se podría esperar, es el futuro el que nos lleva hacia el pasado" (EPF: 16). De este modo, vemos que Arendt incorpora a su concepción de la historia la orientación benjaminiana hacia el pasado. La historia, entonces, avanza cuando, dando la espalda al futuro, dirigimos nuestra mirada hacia el pasado.

La historia como ruina y la orientación hacia el pasado son dos motivos benjaminianos que se plasman en la concepción de la historia de Arendt. Estos motivos resultan fundamentales porque nos plantean que ya no podemos relacionarnos con el pasado como tradicionalmente se había hecho en términos de legado y de preservación de la grandeza de lo sucedido, porque los terribles acontecimientos del siglo XX no son algo que quisiéramos preservar sino, por el contrario, destruir –el totalitarismo y los campos de concentración y exterminio– y remediar –"despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado" (Benjamin, 2002: 54, tesis IX)–. Nuestra relación con el pasado no es por tanto cuestión de retomar un legado y ni siquiera de realizar sus posibilidades no concretadas, sino de afrontar las ruinas y el horror, y de rescatar esas voces acalladas en el olvido. Por eso, una de las cuestiones que moviliza a Arendt en Los orígenes del totalitarismo es evitar

que las atrocidades cometidas por el nazismo caigan en "pozos del olvido" (OT: 557).[22] Sin embargo, tampoco se trata meramente de recuperar el legado de los vencidos, tarea que ya no resulta posible debido a la radicalidad de la ruptura de la tradición. La mirada al pasado detenta esta doble dimensión de la memoria del horror, por un lado, y de una interpelación no sólo de cómo fue posible que esto sucediera sino de cómo podemos seguir viviendo en un mundo en el que esto fue posible, por otro lado. El pasado, por tanto, nos abre la problemática política del presente, es decir, como veremos en el próximo apartado, que desde la historia llegamos a la primacía de la política.

3. De la historia a la política o sobre la primacía de la política

La crítica del progreso de Benjamin también implica una crítica al carácter automático del tránsito de la historia hacia lo mejor (Leibovici, 2007: 196). Benjamin encontró paradigmáticamente esta concepción del progreso automático a la base de la socialdemocracia de su época. Por su parte, Arendt analizó el funcionamiento de este automatismo en lo que ella denominó "ideologías totalitarias", en las que se plasman las concepciones de la historia del nazismo y del bolchevismo. Así, las ideologías remiten a una forma de entender la historia que se forja fundamentalmente en el siglo XIX y que adquiere centralidad política en el siglo XX. Caracterizaremos esquemáticamente esta manera de entender la historia como concepciones teleológicas, que se basan en la idea del progreso infinito y automático, para afirmar no sólo la posibilidad de reconstruir la totalidad del pasado sino también la de predecir el curso de los acontecimientos futuros.

Esta perspectiva teleológica de la historia, de acuerdo con el análisis de Benjamin, condujo a los socialdemócratas a creer en la inexorabilidad, tal vez ralentizada pero en cualquier caso ineludible, de la revolución socialista. "Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir, en un vestíbulo, en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria" (Benjamin, 2002: 74). Desde esta

perspectiva, la historia sigue una pauta de progreso constante a partir de la cual a su vez resulta posible predecir cómo se van a desenvolver los acontecimientos venideros, entre ellos la llegada de la situación revolucionaria. En consecuencia, la actividad política queda relegada a la comprensión de la lógica de la historia, y la relevancia misma de la acción política se desdibuja a la espera del desarrollo de las condiciones objetivas. En otras palabras, esta concepción fomentaba cierta pasividad política en la medida en que el presente se transformaba en un "tiempo vacío y homogéneo" que obraba como un "vestíbulo" en el que los socialdemócratas podían disponerse a esperar el tren de la historia que los conducirá sin más a la situación revolucionaria. Así, este automatismo ha conducido a un conformismo improductivo que resulta compatible con la inactividad política. Es como si la misma política fuese en cierta medida superflua, porque en última instancia la revolución se va a producir de cualquier forma. Contra esto reacciona Benjamin, como veremos, recuperando la relevancia de la praxis política para la irrupción de la revolución.

De manera análoga, Arendt considera en Los orígenes del totalitarismo que las ideologías[23] del siglo XIX –de alguna manera protototalitarias– y las ideologías del siglo XX –propiamente totalitarias–[24] llevan consigo una suspensión de la política en la historia. Arendt entiende la ideología como una concepción particular de la marcha de la historia, de gran atractivo para las masas debido a que explica el desarrollo de la historia a partir de unas pocas regularidades que puedan dar cuenta de todos los acontecimientos pasados y que incluso permiten predecir el curso futuro. De esta forma, las ideologías se presentan como irrefutables en tanto pretenden ofrecer "la interpretación correcta de las fuerzas esencialmente fiables

existentes en la Historia o en la naturaleza, fuerzas que ni la derrota ni la ruina pueden revelar que son erróneas porque están destinadas a afirmarse por sí mismas a largo plazo" (OT: 434). Desde esta perspectiva, la historia es una especie de entidad superior guiada por "fuerzas previsibles" que los dirigentes totalitarios se arrogan ser capaces de interpretar. La historia, entonces, se sustrae a las acciones de los hombres, y se presenta como una realización de "fuerzas eternas y todopoderosas que por sí mismas conducen al hombre" (OT: 435). En este sentido, las ideologías constituyen lo que suele denominarse "filosofías de la historia"[25] propias de la modernidad, que suscriben a la idea de progreso en la historia según una lógica determinada –la lucha de clases o la lucha entre razas superiores e inferiores–, a partir de la cual es posible delinear el curso de los acontecimientos pasados e incluso futuros –la sociedad sin clases o el predominio de la raza aria–. El siguiente fragmento de Arendt resulta particularmente esclarecedor de la manera en que entiende las ideologías:

> Sólo unas pocas de estas opiniones eran ideologías completas, es decir, sistemas basados en una sola opinión que resultaba ser lo suficientemente fuerte como para atraer y convencer a una mayoría de personas y lo suficientemente amplia como para conducirla a través de las diferentes experiencias y situaciones de la vida moderna media. Porque una ideología difiere de una simple opinión en que afirma poseer, o bien la clave de la Historia, o bien la solución de todos los "enigmas del universo" o el íntimo conocimiento de las leyes universales ocultas de las que se supone que gobiernan a la naturaleza y al hombre. Pocas ideologías han ganado suficiente importancia como para sobrevivir a la dura lucha

competitiva de la persuasión y sólo dos han llegado a la cima y han derrotado esencialmente a las demás: la ideología que interpreta a la Historia como una lucha económica de clases y la que interpreta la Historia como una lucha natural de razas. (OT: 222)

Las perspectivas de Benjamin y de Arendt llevan a cabo una crítica radical de las concepciones teleológicas de la historia que reducen la historia a una pauta o proceso que permite organizar el pasado y predecir el futuro, eliminando de este modo la contingencia propia de los asuntos humanos. En las tesis, Benjamin reacciona contra este carácter automático de la historia mostrando que no es posible, ni deseable, predecir el futuro ni buscar leyes en la historia. En este sentido, Benjamin (2002: 75) afirma: "Quien quisiera saber en qué condición se encuentra la «humanidad redimida», a qué condiciones está sometido el arribo a esta condición y cuándo se puede contar con él, plantea preguntas para las cuales no hay respuesta". Arendt también recupera la dimensión contingente de la historia inscribiéndola en el ámbito de las acciones humanas.

En el marco conceptual arendtiano, como es sabido, la acción se distingue de la labor (labor) y del trabajo (work), porque no es cíclica como la labor tendiente a la reproducción de la vida, ni puede ser entendida con la categoría medio-fin, a través de la cual se organiza y se orienta la producción de objetos. Por su parte, la acción constituye la actividad humana en la cual se realiza la libertad de los hombres entendida como la capacidad de comenzar algo nuevo, que se sustrae de la repetición cíclica de la labor y que tampoco puede ser reducida a un proceso instrumental. En la medida en que en la acción se manifiesta la libertad humana, esta actividad resulta ser

particularmente frágil e imprevisible. A diferencia de lo que sucede en el ámbito del trabajo, donde se producen cosas materiales cuya existencia permanece durante tiempos prolongados entre los hombres –piénsese en el caso de las obras de arte–; las acciones son "productos" efímeros de las relaciones entre los hombres que, una vez llevadas a cabo, se desvanecen con el transcurso del tiempo –de ahí su fragilidad inherente–. Además, el proceso de producción es previsible porque tiene un comienzo y un fin definidos; en cambio, la acción es imprevisible porque, si bien puede tener un comienzo, nunca tiene un fin determinado, en la medida en que su desenlace se lleva a cabo en la pluralidad del estar entre los hombres, por lo que genera una serie de consecuencias ilimitadas e inesperadas.[26]

La historia está conformada por las acciones de los hombres y, en tanto que éstos pueden actuar de manera inesperada, la historia no puede ser susceptible de predicción. Muestra de ello es que ni siquiera han logrado este cometido los regímenes totalitarios del siglo XX: "Incluso el carácter predecible del comportamiento humano al que puede llevar el terror político durante lapsos relativamente largos no está en condiciones de cambiar la esencia misma de los asuntos humanos de una vez para siempre, porque no tiene seguridad sobre su propio futuro" (EPF: 69). A partir del entramado conceptual de la acción, la pluralidad y la libertad –entendida como la capacidad de introducir novedad en el mundo actuando de manera inesperada–, los asuntos humanos se caracterizan por su contingencia e imprevisibilidad, y en este horizonte se inscribe tanto la historia como la política. Así, hemos partido de concepciones que supeditaban la política al desarrollo histórico, para llegar a una reconsideración de la historia en términos políticos como producto de las acciones de los hombres.

De este modo, a través de la crítica de la suspensión de la política y del vaciamiento del presente –como tiempo homogéneo– en las perspectivas teleológicas de la historia, Arendt retoma el impulso benjaminiano por desplegar una conceptualización de la historia que reabre, en lugar de clausurar con su automatismo, la dimensión política del presente. De este modo, Benjamin objeta que no se trata de esperar, como sugería la socialdemocracia de aquel entonces, el advenimiento de la "situación revolucionaria" por el desarrollo de las fuerzas productivas, sino que era imperioso forjar una situación revolucionaria mediante acciones políticas concretas. En este sentido, Benjamin desactiva el dispositivo del progreso automático que vuelve a la historia resultado de tendencias estructurales que escapan a los hombres, para resituarla en el marco de una praxis política determinada.[27] Esto se aprecia claramente en la tesis XVIIIa de la versión de las tesis que Giorgio Agamben encontró en la Biblioteca Nacional de París:

> En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su chance revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida como una chance específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva, prescrita por una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de una situación política dada. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave (Schlüsselgewalt) para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política, y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica. (Benjamin, 2002: 66, nota 39, XVIIIa)

Una aproximación al pasado que permite reabrirlo es lo que posibilita al mismo tiempo la apertura del presente hacia la acción política. De este modo, el pasado se vuelve la clave para la acción política en el presente, en la medida en que el tiempo homogéneo puede ser detenido en un tiempo presente que recupere ese pasado de manera única y efímera. "La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora" (Benjamin, 2002: 61, tesis XIV), porque ese pasado que causa espanto sólo puede asirse desde un presente que, haciendo saltar el continuo del tiempo, ofrezca la oportunidad de redimirlo. En este sentido, el concepto de un tiempo-ahora remite "a la idea de que el instante auténtico de una actualidad innovadora interrumpe el continuo de la historia y se sustrae al homogéneo discurrir de ésta" (Habermas, 1989: 23). El tiempo-ahora (Jetztzeit) constituye la apertura del presente en su dimensión política, por eso Benjamin en francés utiliza la palabra présent para tiempo-ahora.[28]

Esto a su vez implica una primacía del momento político presente sobre la historia, lo que resulta un punto fundamental de la crítica de Arendt a la historicidad heideggeriana. El tiempo-ahora constituye la interrupción de la continuidad histórica que abre la dimensión del presente. Así, mientras que en Heidegger (2005: 402, § 74) "el peso esencial" de la historia no se encuentra "ni en el pasado ni en el presente en su «conexión» con el pasado" sino "en el acontecer propio de la existencia, que brota del futuro del Dasein", en Benjamin (2002: 66, nota 39) el peso esencial recae en la aperturidad del presente[29] a través de la interrupción de la continuidad del pasado, y es por eso, como hemos visto en la cita precedente, que el ingreso en "el recinto del pretérito [...] coincide

estrictamente con la acción política". El punto decisivo será la interrupción como apertura del presente, a partir de lo cual Benjamin transita un camino que lo lleva de la historia a la política, o que más bien complementa la historización de la política con una vuelta que implica la politización de la historia. La historia así ha devenido política en un presente "que no es tránsito, sino en el cual el tiempo está fijo y ha llegado a su detenimiento" (Benjamin, 2002, 62-63, XVI). El presente es concebido entonces como aquel "en el cual [se] escribe historia por cuenta propia" (Benjamin, 2002, 63, XVI). Este camino de la historia a la política[30] será retomado por Arendt en tanto sitúa ambas en relación con la fragilidad y la contingencia propias de la acción.

Asimismo, habría otro punto en que Arendt se sustenta en Benjamin para criticar a Heidegger respecto del vínculo entre la historicidad, el futuro y la tradición. Aunque ambos filósofos aborden la temporalidad en relación con la discontinuidad y la apertura, como advierte Ibarlucía (2000: 135), en Heidegger (2005: 407, § 75) la historicidad propia implica "el retorno de lo posible", que supone una destrucción de la tradición, pero en la que al mismo tiempo persistiría un intento de "recreación de la tradición" (Ibarlucía, 2000: 133). En este punto, las concepciones de Benjamin y de Arendt se distancian fuertemente al situarse desde la irrevocabilidad de la destrucción o ruptura de la tradición que nos impele a conceptualizar la discontinuidad –cuestión que veremos en el próximo apartado– como el tema fundamental de cualquier abordaje de la historia y de la política.

4. La discontinuidad de la historia

Como ya hemos señalado, la crítica de la noción de progreso lleva consigo, en primer lugar, un rechazo de la idea del mejoramiento paulatino (apartado 2); en segundo lugar, de cierto automatismo supuestamente inherente a la historia (apartado 3) y, en tercer lugar, de la temporalidad como un continuo. Al respecto, Benjamin (2002: 60, XIII) sostiene que "la representación de un progreso del género humano en la historia no puede ser disociada de la representación de su marcha recorriendo un tiempo homogéneo y vacío". Frente a ello, se trata de hacer saltar el "continuum de la historia" y que el pasado emerja "cargado de tiempo-ahora" (Benjamin, 2002: 61, XIV). Así, el pasado se muestra en su discontinuidad atravesado por luchas, enfrentamientos, catástrofes, explotación y opresión, que habían sido soslayadas por la continuidad histórica establecida por la clase dominante.[31]

"El elemento destructivo o crítico de la historiografía se valida en el hacer saltar la continuidad histórica. La historiografía genuina no elige su objeto livianamente. No lo coge, lo hace saltar del curso histórico" (Benjamin, 2002: 91). Al sustraer una época o un acontecimiento de la continuidad histórica, resulta posible captar su singularidad, su carácter único irreductible; de manera que el precepto de la ruptura y de la discontinuidad se encuentra en relación con una concepción de la historia que permita "una experiencia" del pasado "que es única" (Benjamin, 2002: 63, XVI). Sólo a través de la

discontinuidad podemos captar la singularidad del pasado y, como hemos visto en los dos primeros capítulos, Arendt recoge este precepto en su propia concepción de la comprensión histórica. Aquí encontramos un nuevo contrapunto de Benjamin con Heidegger (2005: 409, § 76), puesto que este último procura presentar una aproximación a la historia que permita revelar "lo universal en lo singular". Por eso, Arendt señala que la filosofía de Heidegger resulta más apropiada como una perspectiva histórica que dé cuenta de las tendencias de una época, que como un abordaje político que requiere el estudio de lo que se manifiesta de modo singular e irrepetible en la interacción de los hombres.

La particularidad de Arendt es que su propio posicionamiento entrecruza de manera peculiar los enfoques de Benjamin y de Heidegger, puesto que su concepción de la historia remite tanto al análisis de la inscripción histórica de un fenómeno como de su singularidad que sólo puede ser puesta de manifiesto sustrayéndolo de la continuidad de la historia. De este modo, en relación con el totalitarismo, en las dos primeras partes de su libro Arendt procura analizar los elementos de la época moderna que se encuentran a la base de la posterior cristalización del totalitarismo –el antisemitismo, el imperialismo, el racismo, el ascenso de lo social, el surgimiento del Estado-nación, la paradoja de los derechos humanos, entre otros–, mientras que en la tercera parte procura dar cuenta de la singularidad de esta nueva forma de dominación que no puede ser reducida a formas precedentes –tiranía o dictadura–, por la terrible novedad que introduce –dominación total, campos de concentración y exterminio, carácter antiutilitarista, ideología estatal, ley del movimiento–.[32] En el análisis de los elementos que inscriben al totalitarismo en la época moderna, Arendt parece aproximarse a Heidegger, y el ascenso de lo

social puede ser caracterizado como una reapropiación del análisis heideggeriano del uno, puesto que allí no es posible la distinción sino que todos permanecen en la indiferenciación propia de la lógica asimilatoria de la sociedad; de ahí la crítica de Arendt a las políticas de la ilustración de asimilación de los judíos, cuyas consecuencias ya había analizado detenidamente en su libro sobre Rahel Varnhagen. Mientras que cuando indaga la dominación totalitaria, parece aproximarse a Benjamin, procurando hacer saltar el continuo de la historia para captar este fenómeno en su carácter único e irreductible a otras formas de dominación incluso en lo que respecta al mal absoluto o radical que introduce.[33] Sin embargo, Arendt no lleva a cabo meramente una peculiar articulación de las perspectivas de Heidegger y de Benjamin, sino que también los interpela tomando cierta distancia de ambos, al tiempo que sustentándose en motivos benjaminianos lleva a cabo una crítica de la perspectiva heideggeriana; por eso, como mostraremos, se sitúa finalmente en una mayor sintonía con el enfoque benjaminiano.

Otro motivo en el que Arendt retoma las tesis de Benjamin es en el hecho de que la temporalidad caracterizada por la ruptura de la continuidad histórica se encuentra íntimamente vinculada con la revolución. Los nuevos calendarios que introducen los revolucionarios son una muestra de su conciencia respecto de la ruptura de la continuidad histórica por parte de la revolución (Benjamin, 2002: 62, tesis XV). En este sentido, la revolución, para Benjamin, no adviene por el desarrollo paulatino de las fuerzas productivas, ni por la agudización de las contradicciones, sino por una actividad política que nos permita detener el desarrollo histórico e interrumpir su curso provocando el verdadero estado de excepción.

"Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez ocurre algo enteramente distinto. Tal vez las revoluciones son el gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren" (Benjamin, 2002: 76). En esta analogía utilizada por Marx, las revoluciones se presentan como la locomotora de la historia que avanza de una manera casi automática y a una velocidad arrasadora. En Marx, la temporalidad histórica está representada por un producto de la técnica, como es el tren y por su dinamismo propio que parece requerir poca actividad por parte de los hombres o, al menos, relegar su protagonismo a un segundo plano. En cambio, Benjamin propone concebir que la temporalidad de las revoluciones consiste en que los hombres que están siendo arrastrados por el tren de la historia le pongan freno y de alguna manera sean ellos quienes recuperen la dirección del curso de la historia. La socialdemocracia supone que la temporalidad de la historia es homogénea y que conduce por sí misma, de manera automática, al advenimiento de la situación revolucionaria que llevará a la sociedad sin clases. Benjamin, por su parte, considera necesario que la izquierda reemplace esta concepción por la de una temporalidad discontinua y de un tiempo-ahora pleno que ofrece posibilidades de construir el curso de la historia de acuerdo con el arbitrio de los hombres. La locomotora de la historia por sí misma no se detendrá, pero los hombres tienen la capacidad de detenerla, y en esa detención el presente se abre y se nos muestra en sus posibilidades.

Esta idea de la discontinuidad histórica penetró hondamente en la obra de Hannah Arendt y quizá por ello esta pensadora, por lo demás bastante ajena a la tradición marxista, termina siendo también una exaltadora de la revolución. Arendt entendía la revolución de manera análoga a Benjamin, no como

algo que se produce necesariamente debido a condiciones estructurales, sino como un momento de quiebre en el que los hombres recuperan su capacidad de introducir novedad en el mundo. Revolución y novedad son inseparables porque la primera no es una mera revuelta o estallido violento sino que además supone la emergencia de algo completamente nuevo que, por tanto, introduce una ruptura de la continuidad histórica. Las revoluciones son formas violentas de interrupción de la temporalidad histórica que permiten que los hombres recuperen su capacidad de configurar el presente. Y, en este sentido, Arendt concibe las revoluciones como los fenómenos políticos paradigmáticos de la época moderna. En La condición humana, realiza un diagnóstico respecto del retroceso de la política en la época moderna frente al avance de lo social, por un lado, y frente a la creciente burocracia y administración estatal, por otro.[34] En este contexto, las revoluciones constituyen momentos excepcionales en los que la política hace su reaparición[35] en medio de una época que amenaza con disolver su especificidad en la resolución técnica de problemáticas sociales, administrativas y económicas.

Para comprender esta afirmación, explicitamos someramente qué entiende Arendt por política.[36] Según esta pensadora, la política surge allí donde los hombres se reúnen para resolver los asuntos públicos mediante la acción y la palabra, y por ello la política siempre supone la pluralidad humana y es condición de posibilidad de la libertad, entendida ésta como la capacidad de introducir novedad en el mundo. La política floreció en las asambleas de la polis griega donde los ciudadanos se reunían para resolver los asuntos públicos, y después fue paulatinamente desplazada por su asimilación a la noción de gobierno que implica que uno o unos pocos se hagan cargo de los asuntos públicos, y el resto se limite a obedecer y

ejecutar sus órdenes. En este caso, el soberano hace replegar a los ciudadanos a sus asuntos privados y monopoliza el espacio público para sí solo. A pesar de este repliegue de la política en el soberano, la política como pluralidad ha reaparecido en la época moderna en los albores de las revoluciones cuando los hombres irrumpieron en el espacio público y decidieron ellos mismos abordar los asuntos comunes. En las revoluciones, pues, reaparece la política porque los hombres comienzan a concebir que la historia depende de sus acciones en conjunto. Esto significa que ya no están dispuestos a dejar que otros configuren el presente, sino que ellos mismos quieren hacerse cargo de construir un presente y un futuro nuevo.

La perspectiva de Arendt recupera el énfasis benjaminiano en la revolución, pero desanclándolo de la íntima conexión que éste tenía con la concepción mesiánica del tiempo (Eddon, 2006: 262). Benjamin entiende la revolución como manifestación de esta temporalidad mesiánica que echa por tierra la continuidad del tiempo homogéneo y abre el presente a la dimensión de lo posible no realizado y de lo inesperado. Así la revolución detenta en Benjamin el doble vector de la redención de las injusticias del pasado y de una nueva apertura política del presente. Arendt, por su parte, entiende la revolución en relación con la novedad y la ruptura, a la vez que orientándose a evitar que los crímenes del pasado caigan en el olvido.[37] La revolución en Arendt no es solamente interrupción sino que implica asimismo el establecimiento de un nuevo cuerpo político. La revolución se encuentra entre la innovación y la fundación, puesto que, por un lado, es la aparición de algo nuevo que interrumpe la continuidad histórica pero, por otro lado, supone la constitución de un espacio político que preserve la posibilidad de aparición de la novedad. En este sentido, la revolución se encuentra en Arendt atravesada por la tensión

que se manifiesta en su caracterización de la revolución como "la constitución de la libertad" (SR: 142). Este impulso por pensar la constitución, la fundación, la preservación del espacio político más allá del momento instituyente de la ruptura constituye el punto principal de distanciamiento de Arendt respecto de Benjamin, y tal vez, sostenemos, es lo que otorga a la perspectiva arendtiana un carácter más político.

Por último, queda la cuestión de que Arendt entiende la aproximación al pasado de manera fundamentalmente narrativa, mientras que en las tesis de Benjamin se articula una crítica a la narración tradicional como presa de la mirada estática y cerrada del pasado que detenta el historicismo. Por eso, Benjamin (2002: 63, tesis XVI) le dirige las siguientes palabras al materialista histórico: "Deja que los demás se desgasten con la puta «Érase una vez» en el burdel del historicismo". A partir de esto, cabe preguntarse si Benjamin, a diferencia de Arendt, no está concibiendo la tarea de la historiografía crítica de una manera no narrativa, con una estructura análoga a la del Libro de los pasajes o a las mismas tesis "Sobre el concepto de historia". En el próximo capítulo, respondemos a esta cuestión a partir de la relectura del texto El narrador de Benjamin. Pero antes, nos abocamos en la próxima sección al análisis del teatro épico de Brecht, porque consideramos que puede obrar como un puente –cronológicamente invertido– entre las tesis y El narrador, en la medida en que el teatro épico se estructura en torno de la interrupción y la discontinuidad, y constituye una forma que revoluciona el teatro de una manera que puede resultar esclarecedora para repensar la forma narrativa misma.

A lo largo de las páginas precedentes, hemos procurado mostrar que la crítica que Benjamin lleva a cabo del progreso supone tres desplazamientos en la forma de concebir la

historia: desde el tránsito a lo mejor hacia la inseparabilidad de la civilización y la barbarie, desde el carácter automático de la historia a su contingencia y arraigo en la práctica política, y desde la temporalidad de la historia como un continuo hacia la discontinuidad y la ruptura. Estos tres desplazamientos se plasman en el primer libro de Arendt sobre el totalitarismo y, de manera más general, en la propia forma en que concibe la historia en relación con la política, cuestión que atraviesa sus reflexiones a lo largo de toda su vida en torno de la comprensión, la narración y el juicio.

5. Interrupción y efecto de extrañamiento

En este apartado nos proponemos precisar las implicancias del precepto "metodológico" de la discontinuidad en relación con el análisis de Benjamin del teatro épico de Brecht. Esperamos mostrar que el teatro épico constituye una forma paradigmática de narración discontinua para Benjamin, en la que se sustenta para la caracterización de la historiografía crítica que desarrolla en las tesis. A través de la interrupción, el teatro épico genera una desestructuración del sentido de la narración que produce un shock que posibilita el distanciamiento reflexivo –el denominado efecto de extrañamiento o de distanciamiento (Verfremdungseffekt)–.[38]

La relevancia de Brecht en la concepción de Benjamin ha sido históricamente desdeñada y valorada de manera negativa tanto por Adorno (2001:95) como por Scholem. Este último llegó a afirmar que "la influencia de Brecht en la producción de Benjamin de los años 30 resultó funesta y en algunos casos hasta catastrófica" (Scholem, 2003: 26). Estas lecturas han desalentado una debida consideración del tema; sin embargo, el libro de Erdmut Wizisla (2007: 28) Benjamin y Brecht. Historia de una amistad aborda la relación como "una constelación significativa", tal como el propio Benjamin había caracterizado su relación con Brecht en una carta de comienzos de junio de 1934 en respuesta a una de Gretel Adorno en la que ésta le expresaba sus reservas respecto de su viaje a Dinamarca para

pasar un tiempo con Brecht (Adorno y Benjamin, 2011: 175-177). En su ensayo sobre Benjamin, Arendt considera que la amistad con Brecht fue un "golpe de buena suerte en la vida de Benjamin" (HTO: 175), al tiempo que esgrime brevemente las complicaciones que esto le generó en su relación con Adorno y con Scholem. Sin embargo, señala que Benjamin nunca estuvo dispuesto a ceder a las presiones porque, como él mismo manifestaba: "El hecho de estar de acuerdo con la producción de Brecht es uno de los puntos más importantes y estratégicos de toda mi postura" (citado por Arendt, HTO: 176).

Lo que Arendt destaca que atraía particularmente a Benjamin era el "pensamiento crudo"[39] de Brecht, "que estaba muy cerca de la realidad" (HTO: 176), en tanto que es un pensamiento capaz de devenir acción. Las ideas crudas en este sentido "pertenecen a la economía doméstica del pensamiento dialéctico, ya que no representan otra cosa sino la referencia de la teoría a la praxis" (Benjamin, 1999: 111). Por un lado, observamos que Benjamin concibe el pensamiento crudo como un pensamiento dialéctico, y en este movimiento está redefiniendo la dialéctica y delimitándola respecto de la posición de Adorno.[40] Por otro lado, Benjamin parece encontrar en el pensamiento crudo de Brecht un abordaje de la realidad que resulta poco frecuente en la filosofía, y por eso, el acercamiento a Brecht es también un cierto distanciamiento de la filosofía aun en las formas renovadas de Adorno y de Scholem. Este vínculo del pensamiento con la realidad constituye también una de las inquietudes que atraviesa la obra de Arendt y su principal conflicto con la tradición filosófica. Ella encuentra que lo que tiene mayor influjo en el acercamiento de Benjamin a Brecht no es fundamentalmente su marxismo[41] sino su pensamiento crudo como una forma de pensamiento arraigado en la realidad y en las experiencias

políticas concretas. Esta manera en que Benjamin sitúa su pensamiento en íntima relación con la realidad será retomada por Arendt en la medida en que el problema del vínculo entre el pensamiento y la acción atraviesa sus reflexiones sobre la comprensión, la narración y el juicio.

En la edición de las Illuminations de Benjamin, Arendt incorpora, entre otros materiales, el escrito "¿Qué es el teatro épico de Brecht?", que nos ocupa a continuación, y también el ensayo "El narrador". A partir del análisis benjaminiano del teatro épico de Brecht consideramos que puede delinearse una lectura del texto sobre la narración que no se agote en su diagnóstico de la crisis de la experiencia y la consecuente imposibilidad de la narración, sino que ponga de manifiesto el empeño de Benjamin por concebir formas alternativas de narración. La revolución de la forma narrativa del teatro que Brecht introduce resulta esclarecedora para pensar la revolución de la forma narrativa en la historia. En este sentido, entendemos que el teatro épico constituye "un sendero clandestino" (Benjamin, 1999: 21) de ensayos de nuevas formas de narración que une el recorrido desde "El narrador" hacia las tesis "Sobre el concepto de historia".

Comenzaremos con una caracterización esquemática del teatro épico, siguiendo los análisis que realiza Benjamin en sus trabajos reunidos en Tentativas sobre Brecht. El teatro "épico"[42] se contrapone al teatro dramático –como ha sido concebido desde Aristóteles– donde el público adopta un carácter pasivo, sumergiéndose y dejándose arrastrar por el drama hasta convertirse en "agonista" a través de los protagonistas. De esta manera, en el drama se produce lo que Aristóteles denominó catharsis, es decir, "la exoneración de las pasiones por medio de la compenetración con la suerte conmovedora del héroe" (Benjamin, 1999: 36). En el teatro

épico se procura eliminar la catharsis, porque éste no tiene por objeto que los espectadores se compenetren con los protagonistas, sino que puedan asombrarse de las circunstancias en que se ven envueltos. "Con tal asombro el teatro épico honra firme y pudorosamente una praxis socrática. En el que se asombra despierta el interés; sólo en él es el interés original" (Benjamin, 1999: 20). El asombro se genera a través de la desestructuración del sentido y del extrañamiento respecto de situaciones cotidianas, lo que a su vez moviliza al espectador a juzgar por sí mismo las situaciones que el teatro épico expone.

En este sentido, el teatro épico se diferencia profundamente del "teatro político" de Piscator, porque este último sólo favorecía la inserción de la masa proletaria en la estructura teatral diseñada para la burguesía. En cambio, Brecht plantea una modificación radical de la estructura teatral clásica, primordialmente a partir de su concepción innovadora de las relaciones entre escena-público, representación-texto y director-actor. Ésta sería la clave para entender la diferencia que Benjamin traza al final de su ensayo sobre la obra de arte entre la "estetización de la política" y la "politización del arte".[43] Esta última no estaría dada por el carácter revolucionario del contenido de la obra, como en el teatro de Piscator, sino por la revolución de su "forma" misma, que movilizaría a la masa a adoptar una actitud proactiva, mientras que de la otra manera permanece en una actitud pasiva dejándose conducir, por lo que resulta fácilmente manipulable como en el fascismo. En este sentido, el teatro épico sería una revolución de la forma teatral que resulta paradigmática para la propuesta benjaminiana de la politización del arte.

Así, para generar este posicionamiento proactivo de los espectadores, Brecht considera que es necesario modificar la estructura del teatro en lo que se refiere al público, la escena,

los actores, etc. Por este motivo, la escena no tiene que mostrarse como lugar mágico sino como un lugar de exposición, desde el cual los actores se dirigen a la totalidad de los interesados, que ya no deben ser "hipnotizados" por la obra.[44] Los actores no tienen que encarnar un papel fundiéndose con los personajes, sino que tienen que recordarle al público que están actuando, y para ello deben inventar su papel y utilizar abundantes gestos. Como nos dice Peter Szondi (1994: 128), el actor "no debe identificarse plenamente con el personaje: únicamente tiene que mostrar a su personaje o, por mejor decir, no tiene que vivirlo únicamente. Importa que sus propios sentimientos no sean los del personaje, a fin de que tampoco los de su público se transformen por principio en los de los personajes".

El gesto juega un rol fundamental en el teatro épico, porque tiene dos ventajas: la primera es que resulta ser difícilmente falsificable y esto se acentúa cuanto más habitual es el gesto, y la segunda es que, a diferencia de las acciones de los hombres, tiene un comienzo y un final definidos. Este carácter puntual del gesto le permite obrar como interruptor de la continuidad de la acción y como actualización del rol del personaje en tanto actuación. El teatro épico es un teatro gestual en el doble sentido de la primacía del gesto y en la citabilidad del propio gesto. "Citar un texto implica interrumpir su contexto" (Benjamin, 1999: 37), de manera análoga cuando "el actor cita en escena su propio gesto" (Benjamin, 1999: 137) interrumpe la acción en la que ésta se desarrolla.[45] En este sentido, Benjamin (1999: 137) sostiene que "la interrupción es uno de los procedimientos de forma fundamentales" del teatro épico. Las interrupciones evitan que los espectadores se hipnoticen con la obra y los mantiene atentos e interesados, al mismo tiempo que les permite reflexionar sobre las situaciones representadas.

Mediante las interrupciones de los procesos de acción, el público puede distanciarse de las situaciones hasta reconocerlas críticamente como formando parte de su vida cotidiana. "Los hechos [...] tienen que ser tales que pueda el público, en pasajes decisivos, controlarlos por su propia experiencia" (Benjamin, 1999: 33).

En el teatro épico, a diferencia del drama, no se trata de desarrollar acciones sino de exponer situaciones[46] de manera que se opere un descubrimiento –en el sentido literal de des-cubrir– lo que supone asimismo volverlas extrañas. "Se trata sobre todo de descubrir primero las situaciones. (Podría igualmente decirse: se trata de extrañarla)" (Benjamin, 1999: 36). El teatro de Brecht no busca imitar la realidad, sino que exalta la conciencia de que se está en el teatro y que lo que se observa no es la realidad, lo que permite el movimiento de distanciamiento y extrañamiento del espectador. De este modo, el "efecto de extrañamiento" se logra con la introducción de prólogos, preludios, baladas, proyecciones, etc., que interrumpen la acción, y también con actores que no se identifican con sus personajes y con escenas que no generan encantamiento sino que se limitan a reflejar el mundo. A partir de esto, Benjamin (1999: 28) sostiene que "la situación que el teatro épico descubre es la dialéctica en estado de detención", en tanto descubre la situación, volviéndola al mismo tiempo extraña, como una constelación saturada de tensiones, que "fuerza así al espectador a tomar postura ante el suceso y a que el actor la tome respecto de su papel" (Benjamin, 1999: 131). Entonces, en el teatro épico "los acontecimientos no deben sucederse de manera desapercibida; la capacidad de juicio, por el contrario, debe poder interponerse entre ellos" (Szondi, 1994: 129).

El teatro épico revoluciona la forma del teatro a través de la interrupción –como función organizativa (Benjamin, 1999: 131)– y del efecto de extrañamiento, que hace saltar la continuidad de la narración rompiendo de este modo las expectativas del espectador e impeliéndolo a reconstruir una nueva significación a partir de la disonancia generada. Por eso, Benjamin (1999: 33) compara al público del teatro épico con el lector de una novela que, a diferencia del espectador del drama que "con todas sus fibras en tensión sigue un proceso", se encuentra distendido y sigue "la acción sin apreturas". Sin embargo, el público del teatro épico es un colectivo, por lo que su experiencia será más próxima a la práctica colectiva de la narración oral que a la novela. La concepción narrativa de Benjamin se va a enlazar así con el teatro épico y con la tradición oral de los cuentos, y va a llevar consigo una crítica de la novela moderna. Benjamin esperaba con su relato de un "cuento de hadas dialéctico" –según sus primeras anotaciones en torno del proyecto de los pasajes– generar un efecto en los lectores similar al del teatro épico sobre los espectadores. El teatro épico nos permite así concebir una narración discontinua que, a través de la interrupción, desvanece el efecto de encantamiento de los cuentos tradicionales para, no obstante, restituir el potencial utópico de este encantamiento. En eso consistiría la forma peculiar de narrar un cuento de hadas pero de carácter "dialéctico".

En este sentido, entendemos que la discontinuidad y la función crítica del efecto de extrañamiento del teatro épico constituyen elementos fundamentales de la concepción narrativa de Benjamin, y que serán asimismo motivos desarrollados por la propia Arendt. En los primeros capítulos hemos visto que la discontinuidad constituye una particularidad del abordaje de Los orígenes del totalitarismo que, como

advertía Arendt, hacía muy difícil su encasillamiento en una determinada perspectiva metodológica. Deliberadamente la autora no articula las tres partes del libro, preservando cierta discontinuidad entre ellas, en función de no clausurar los sentidos del pasado y de no eliminar la contingencia propia de las acciones humanas. Esta discontinuidad de la narración dio lugar a la objeción de que le faltaba unidad al libro y de que las tres partes constituían en realidad libros distintos, a lo que ella respondió que solamente en tanto que un único libro podía captarse la argumentación política que lo articulaba. Posteriormente, Arendt escribe ensayos como una forma literaria que le permite llevar a cabo "ejercicios de pensamiento político" (EPF: 20) que, a pesar de su discontinuidad y diversidad entre sí, encuentran una cierta "unidad" en la forma de aproximación crítica al pasado y de experimentación del futuro. De modo que en Entre el pasado y el futuro, la argumentación política en torno del pasado y su proyección hacia el futuro se desarrolla como un hilo conductor que recorre los ensayos. En este sentido, persiste una narrativa política pero fragmentada que, no obstante, puede ser reconstruida en su articulación. Al respecto citamos en extenso el prólogo de ese libro:

> Me parece y espero que el lector esté de acuerdo, que el ensayo como forma literaria posee una afinidad natural con los ejercicios [de pensamiento político] que tengo en mente. Como toda colección de ensayos, este libro de ejercicios obviamente podía tener más o menos capítulos, sin que por eso variara su carácter. La unidad de sus elementos –que considero justificación suficiente para publicarlos bajo la forma de libro– no es la unidad de un todo sino de una secuencia de movimientos que, como en una suite musical, están escritos en

idéntica tonalidad o en tonalidades afines. La secuencia misma está determinada por el contenido. (EPF: 21)

Además, la función crítica del efecto de extrañamiento constituirá para Arendt el punto de contacto entre la narración y el juicio. La narración es, por un lado, el producto de las actividades del juicio y del pensamiento –veremos en el capítulo 9 de qué modo se enlazan estas actividades–, y en este sentido no es más que juicios y pensamientos que han tomado forma en una narración. Por otro lado, la narración, en la medida en que es discontinua, es un producto premoldeado, pero cuyas terminaciones y articulaciones apenas han sido insinuadas, por lo que constituye también un insumo a ser juzgado por uno mismo. En este sentido, resulta pertinente remitirse nuevamente al prólogo de Entre el pasado y el futuro: "Los ensayos siguientes son ejercicios de esa clase y su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a cómo pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades sustentar" (EPF: 20). El pensamiento es una cuestión de ejercitación que cada uno debe realizar, por lo que Arendt no pretende decir qué debemos pensar, sino tan sólo mostrarnos su experiencia de pensamiento. Estos ejercicios se encuentran a su vez íntimamente vinculados con el juicio, puesto que "se trata de un tipo de pensamiento diferente de los procesos mentales de la deducción, de la inducción y de la obtención de conclusiones, cuyas reglas lógicas de no contradicción y de coherencia interna se pueden aprender de una vez y para siempre y después sólo habrá que aplicarlas" (EPF: 20). Se trata entonces de pensar y juzgar por nosotros mismos, dos tareas que, como veremos en el capítulo 9, se encuentran íntimamente vinculadas, en tanto que el pensar es el impulso crítico-destructivo, que habilitará el juzgar como una

forma de análisis de lo concreto que, sin subsumirlo en criterios dados con antelación, procura alcanzar cierta generalidad a partir de lo concreto mismo. Pero antes de adentrarnos en la relación entre la narración y el juicio, nos dedicamos en el próximo capítulo a examinar con mayor profundidad el influjo de Benjamin en el análisis de la narración de Arendt.

1. Otro posible tema de comparación entre ambos filósofos es la cuestión de la violencia, al respecto véase "La crítica de la violencia en Benjamin y Arendt. ¿Antítesis o afinidad conceptual?" de Francisco Naishtat (2008b). En relación con la centralidad del motivo de la revolución en ambos filósofos pero también sus puntos de distanciamiento, remitimos al segundo capítulo de nuestra tesina de licenciatura: "Historia y discontinuidad: la exaltación de la revolución. Los rastros de Benjamin en la obra de Arendt" (Di Pego, 2005a: 25-41).

2. Benjamin era primo del primer esposo de Hannah Arendt, Günther Stern, más tarde conocido como Günther Anders (Young-Bruhel, 1993: 162-163). Sin embargo, Arendt conoció a Benjamin recién en el exilio parisino, donde se reunían con otros exilados alemanes y a partir 1934 estrecharon sus vínculos, tal como señala Arendt en una carta del 11 de diciembre de 1967 a Hans Paeschke –que citamos a continuación (AB: 184)– cuando estaba preparando su artículo sobre Benjamin.

3. Entre las cartas que intercambiaron hay cinco que Arendt envía a Benjamin entre agosto de 1936 y junio de 1940, mientras que Benjamin escribió tres cartas entre agosto de 1937 y agosto de 1940. La última carta que Benjamin le escribió a Arendt data del 9 de agosto de 1940; el 27 de septiembre de ese año, Benjamin decidió quitarse la vida en la frontera franco-española de Port Bou.

4. Incluso Benjamin le recomendó a su amigo Gershom Scholem la lectura del manuscrito de Arendt sobre Rahel Varnhagen (AB: 204). Véase también la correspondencia de Arendt con Scholem (AS: 9).

5. En una carta que Arendt dirige a Adorno el 17 de marzo de 1967 señala: "Ich weiss aus den Briefen und auch von Benjamin selber, das der ursprüngliche Baudelaire-Essay ganz anders war als der später publizierte, und ich glaube, ich habe auch Ihre Einwände verstanden, obwohl ich das Manuskript nie gelesen habe, jedensfalls erinnere ich mich nicht" (AB: 180). "Sé por cartas y también por el mismo Benjamin que el ensayo originario sobre Baudelaire era completamente distinto del posteriormente publicado. Creo también haber entendido sus objeciones, sin embargo nunca leí el manuscrito y de todas formas no lo recuerdo" (nuestra traducción).

6. En realidad, ésta es la traducción literal del título alemán Über den Begriff der Geschichte que Benjamin acuñara para el manuscrito. Sin embargo, hoy en día es más conocido como Tesis de filosofía de la historia, nombre con el cual apareció en la publicación que reunía los Escritos de Benjamin, preparada por Theodor Adorno en 1955. Para la elección de este título, Adorno se basó en una carta que Benjamin escribiera a Max Horkheimer diciendo que acababa de terminar unas tesis sobre el concepto de historia. Respecto de la versión en castellano, seguimos la traducción de Pablo Oyarzún Robles (Benjamin, 2002).

7. Esta traducción de Agustín Serrano de Haro apareció bajo el título "Tres poemas: Ensimismada, W. B., Parque junto al Hudson", en ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura. Young-Bruehl (1993: 217) ya había reproducido esta estrofa del poema en su biografía sobre Arendt.

8. Véanse especialmente las cartas 15 a 18 que Arendt y Scholem intercambiaron desde el 31 de marzo al 16 de diciembre de 1945, y la carta que Arendt le escribe a Scholem el 25 de septiembre de 1946 (AS: 128-131).

9. Una primera versión en alemán más reducida de este ensayo había sido presentada por Arendt en forma de ponencia el 16 de enero de 1968 en el Instituto Goethe de Nueva York (AB: 195-199).

10. Respecto del contexto particular en el que Arendt escribe su ensayo sobre Benjamin en relación con la polémica suscitada por la aparición de la edición de Adorno y Scholem de la correspondencia de Benjamin, véase la pormenorizada reconstrucción que realizan Detlev Schöttker y Erdmut Wizisla en la introducción de Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente (en AB: 11-44), que reúne diversos materiales sobre ambos pensadores.

11. Le escribe Arendt a Adorno el 31 de enero de 1967: "Me encuentro editando una selección de escritos de Benjamin para publicar en América (Estados Unidos). Usted recordará que en 1941 le entregué en Nueva York el manuscrito «Tesis de filosofía de la historia» [Geschichtsphilosophische Thesen], que Benjamin me había dado poco antes de su muerte, y que en ese entonces el Instituto me había enviado un duplicado o fotocopia de este manuscrito. Ahora me llamó la atención, que tanto en la publicación de los «Escritos» como en la impresión mimeográfica del Instituto de 1942, presenta algunas modificaciones de poca relevancia. Casi todas estas variantes se pueden explicar como cuestiones de redacción, pero en la tesis VII se encuentra un pasaje, que no está en mi manuscrito. Quisiera saber si usted dispone de otro manuscrito del texto – eventualmente el que Tiedemann ha denominado como versión

tipográfica [Typoskript]– y si usted podría datarlo" (AB: 175; nuestra traducción).

12. Frente a esta dilación en la publicación de este conjunto de ensayos en Alemania, la editora Ursula Ludz señala que algunos ensayos habían aparecido como libros individuales (Benjamin, Brecht, Lessing) –y el ya mencionado Zwei Essays–, mientras que otros habían aparecido como artículos (Luxemburgo, Roncalli) y algunos se encontraban disponibles en ediciones de otros autores (Jaspers, Broch), no obstante un cuarto grupo de ensayos no habían sido traducidos ni publicados en alemán (Dinesen, Gurian, Jarrell). Lo más llamativo de esta edición alemana es, no obstante, el hecho de que decida incorporar el escrito de Arendt sobre Heidegger en ocasión de su octogésimo cumpleaños. Esta decisión resulta sumamente objetable porque Arendt publicó en vida estos ensayos reunidos sin contemplar nunca la incorporación del trabajo sobre Heidegger que no obstante era de 1969, por lo que se encontraba próximo a la edición del libro. Al respecto, cabe traer a colación el caso de la publicación de Entre el pasado y el futuro, que en su primera edición [1961] apareció con seis ensayos y posteriormente Arendt decidió incorporarle dos ensayos más, por lo que su subtítulo pasó a ser: Ocho ensayos sobre la reflexión política [1968]. Por eso, la no incorporación del trabajo de Heidegger a Hombres en tiempos de oscuridad parece responder a los propios designios de Arendt y, como hemos visto en el apartado 1 del capítulo 3, consideramos que ella tenía fuertes razones para proceder de esa forma, porque no consideraba que Heidegger fuese precisamente el tipo de persona que, a pesar de vivir en un tiempo oscuro, fuera capaz de iluminar el presente con su vida y su obra.

13. Además de los trabajos mencionados, Illuminations (2007b), contiene los siguientes ensayos: "Desembalo mi biblioteca", "La tarea del traductor", "La imagen de Proust" y "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica".

14. Véase al respecto la carta del 19 de febrero de 1967 (AB: 178), donde Arendt le dice a Adorno que lamenta no haber podido publicar el ensayo original sobre Baudelaire de Benjamin.

15. Nos referimos a la expresión de Arendt de que ella no pertenece al "círculo de los filósofos" (EC: 17).

16. Véase también Michael Löwy (2003: 23) que ha desarrollado la figura del "avisador de incendio" en su lectura de las tesis de Benjamin.

17. Benjamin terminó de escribir este texto en septiembre de 1926 aunque la primera edición recién apareció en 1928.

18. Nos estamos refiriendo a la conferencia "La modernidad: un proyecto inacabado", que precisamente sostiene que "debemos aprender de los extravíos que han acompañado al programa de la Modernidad y de los errores del desvariado programa de superación en lugar de dar por perdida la Modernidad y su proyecto" (Habermas, 1997: 279; nuestro subrayado). Aunque los crímenes del nazismo no son mencionados en este trabajo como parte de los extravíos y errores del proyecto de la modernidad, no parecen en cualquier caso constituir un obstáculo para que retomemos este proyecto, presumiblemente porque la lectura de Habermas sitúa al nazismo en una cierta relación de exterioridad respecto de la modernidad, por lo que ésta queda neutralizada de una crítica profunda en relación con estos terribles acontecimientos.

19. Resulta necesario señalar que mientras que Benjamin advierte respecto de la mutua relación entre cultura y barbarie, Arendt realiza un movimiento similar en relación con la

civilización y la barbarie. Este matiz terminológico entre ambos, que se plasma en que utilizan respectivamente las nociones de civilización y cultura, debe situarse en el contexto de la delimitación conceptual entre Kultur y civilisation que se inicia en el siglo XVIII pero que adquiere centralidad política en la Primera Guerra Mundial como una manifestación intelectual del enfrentamiento entre la tradición francesa partidaria de la civilisation y la alemana que le contraponía la Kultur (Goberna, 2004: 427). El hecho de que Arendt oponga civilización a barbarie parece poner en evidencia la mayor radicalidad de la crítica benjaminiana que alcanza también a lo que los alemanes habían querido preservar y reivindicar con el término Kultur.

20. Para un análisis de la inscripción histórica del totalitarismo y de su irreductible singularidad, remitimos a nuestro artículo "Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt" (Di Pego, 2010a) y también a La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt (Di Pego, 2015a).

21. En su ensayo "La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento".

22. En el capítulo 8 retomamos esta cuestión de los pozos del olvido en Arendt, puesto que posteriormente en Eichmann en Jerusalén sostiene que no existen, por lo que procuramos articular las problemáticas de la historia, la narración y el olvido.

23. Respecto de la noción arendtiana de ideología quisiéramos realizar dos señalamientos. Por un lado, no se inscribe en los desarrollos marxistas en torno de este concepto, sino que constituye una perspectiva más delimitada que, como veremos a continuación, entiende la ideología en proximidad con las "filosofías de la historia". Por otro lado, resultan

manifiestas las similitudes entre esta aproximación y lo que Karl Popper denomina "historicismo". En 1936, Popper presenta la ponencia "The Poverty of Historicism", que posteriormente en 1957 es publicada como libro. Popper (1992) engloba dentro del historicismo aquellas perspectivas de las ciencias sociales que buscan patrones de la historia que les permitan predecir su desenvolvimiento futuro. Sin embargo, como el libro de Popper apareció con posterioridad a la publicación de OT, la concepción de Arendt no parece haberse inspirado en él, que no es citado nunca a lo largo de su libro y tampoco desempeña papel alguno en sus escritos posteriores. En consecuencia, el enfoque arendtiano de la ideología, aunque en consonancia con las críticas al historicismo de Popper, parece haberse desarrollado en paralelo. En cambio, respecto de la noción de ideología entendida como una filosofía de la historia, como estamos sosteniendo, resulta patente la reapropiación por parte de Arendt del análisis de Benjamin en "Sobre el concepto de historia".

24. Para una delimitación entre las ideologías del siglo XIX y las del siglo XX, remitimos al tercer capítulo de La modernidad en cuestión, especialmente al apartado "Las ideologías y su concepción de la historia" (Di Pego, 2015a).

25. En el tercer capítulo de La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a) también hemos desarrollado los argumentos por los cuales consideramos que la noción de ideología en Arendt remite a una concepción de la historia que puede ser subsumida en lo que posteriormente se ha denominado filosofías de la historia. Asimismo, para una caracterización de la noción de filosofía de la historia, véase el libro de Manuel Cruz (1996: 63-90), Filosofía de la historia y especialmente el capítulo "La edad de oro de la filosofía de la historia".

26. Otra particularidad de la acción es que, a diferencia del trabajo cuyo producto puede ser destruido, la acción es irreversible porque no puede deshacerse lo que se ha hecho o dicho. Al respecto remitimos a Di Pego (2005a) en torno de los remedios arendtianos frente a la irreversibilidad y la imprevisibilidad de la acción: el perdón y la promesa respectivamente.

27. En este sentido, Michael Löwy (2003: 157) sostiene que en las tesis "se trata de oponer una concepción abierta de la historia como praxis humana, rica en posibilidades inesperadas y capaz de producir lo nuevo, a toda doctrina teleológica confiada en las «leyes de la historia» o la acumulación gradual de reformas en el camino seguro y garantizado del Progreso infinito".

28. Véase al respecto la nota del traductor Pablo Oyarzún a la tesis XIV (en Benjamin, 2002: 61, nota 28). Véase también el original en alemán especialmente de la tesis XIV (Benjamin, 1991: 701).

29. En este punto es necesario siguiendo a Reyes Mate (2009: 251) distinguir entre el presente y la facticidad: "A Benjamin también le interesa el presente, pero un presente que no se agota en lo que ya está ahí, en lo que ha tenido lugar. Presente no equivale a facticidad. Es más bien el resultado de una construcción en la que intervienen el conocimiento del pasado y las exigencias de la acción política, es decir, el presente aparece cuando la política ha elaborado el pasado tal y como hace el historiador benjaminiano".

30. Reyes Mate (2009: 250) advierte que "las tesis XVI-XVII apuntalan el carácter político de este escrito sobre la historia".

31. La tarea parece consistir, entonces, en "arribar a un concepto de historia de acuerdo al cual el estado de excepción en que vivimos represente la regla. Entonces estará ante

nuestros ojos la tarea histórica de provocar el estado de excepción; y con esto nuestra posición en la lucha contra el fascismo mejorará mucho" (Benjamin, 2002: 98).

32. En La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt (Di Pego, 2015a) llevamos a cabo la tarea de delimitar las líneas de continuidades y de discontinuidades entre el totalitarismo y la modernidad, mostrando que Arendt entiende que el totalitarismo se inscribe en elementos propios de la modernidad pero al mismo tiempo detenta una singularidad irreductible a ellos.

33. Retomamos la cuestión del mal radical y su relación con la posterior formulación de la banalidad del mal en el capítulo 8.

34. Para un análisis del diagnóstico de Arendt de la reducción de la política en la época moderna, remitimos a nuestro trabajo "Hannah Arendt y la política en la época moderna: entre el totalitarismo y la sociedad de masas" (Di Pego, 2010c).

35. En "Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt" (Di Pego, 2006a) indagamos su concepción de la revolución tanto en sus implicancias políticas como en sus vínculos con la violencia.

36. Para una indagación sobre la concepción política de Arendt, remitimos a Di Pego (2005a), especialmente a los capítulos 4 y 5.

37. De manera que ya no se orienta primordialmente, como Benjamin, a la redención del pasado Para una indagación el movimiento de desacople de la revolución y el mesianismo presente en Benjamin que Arendt lleva a cabo, remitimos al artículo de Raluca Eddon (2006: 261-279) "Arendt, Scholem, Benjamin. Between Revolution and Messianism".

38. Respecto de la reapropiación por parte de Benjamin de la concepción del Verfremdungseffekt en el teatro épico de Brecht, véase "La crítica como desobramiento del teatro" en Tecnologías de la crítica de Willy Thayer (2010: 132-136).

39. La expresión en alemán es "das plumpe Denken". En la versión en castellano de las Tentativas sobre Brecht, ha sido traducido por "pensamiento tosco" (Benjamin, 1999: 111). Entre las formas paradigmáticas de pensamiento crudo, Benjamin analiza el proverbio.

40. La crítica de Adorno respecto de la insuficiente mediación dialéctica del enfoque benjaminiano, en realidad, constituye una negación y una invisibilización de este movimiento por el cual el propio Benjamin se encuentra repensando la dialéctica en relación con el pensamiento crudo de Brecht, por una parte, y con las imágenes dialécticas, por otra.

41. En este punto, aunque Arendt, a diferencia de Adorno y Scholem, recupera la importancia de Brecht para el pensamiento de Benjamin, coincide con ellos en la neutralización del marxismo en la filosofía de Benjamin.

42. "Puesto que la evolución del teatro moderno parte del mismo «drama», es imposible prescindir en su consideración del término opuesto. Con ese objeto se recurre a «épico», que recoge el rasgo estructural común a la epopeya, el relato, la novela y otros géneros, consistente en la presencia de lo que ha dado en designarse como «sujeto de la forma épica» o el «yo épico»" (Szondi, 1994: 16).

43. Para un análisis del llamado benjaminiano a la politización del arte, remitimos a nuestro artículo "Experiencia estética y modernidad. La mirada de Benjamin de la fotografía y del cine" (Di Pego, 2008) y especialmente al último apartado

denominado "La politización del arte: un llamado desesperado ante el ascenso del fascismo".

44. El escenario, por tanto, se sitúa en el medio de los espectadores a la vez que elimina los telones y bambalinas que otorgan un hálito de irrealidad. El público observa el escenario y al mismo tiempo ve a los espectadores que se encuentran del otro lado, con lo cual actualiza en todo momento su propia condición de público-espectador. A esto se refiere Benjamin cuando sostiene que en el teatro épico "la representación [...] por su armadura artística tiene que ser montada transparentemente. (Lo cual es opuesto a la «simplicidad»; en realidad presupone en el director entendimiento artístico y perspicacia.)" (Benjamin, 1999: 33).

45. Al sostener que una de las características del teatro épico reside en la citabilidad del gesto, Benjamin está estableciendo explícitamente un puente entre el teatro épico de Brecht y su proyecto del Libro de los pasajes. A partir de esto, consideramos que el proyecto de los pasajes consistía en un montaje de citas, que sin embargo no era mera yuxtaposición, sino que implica una utilización de las citas en una estructura narrativa no convencional. El Libro de los pasajes es un intento de revolucionar y al mismo tiempo crear una nueva forma narrativa estructurada en torno de la interrupción que introduce la citación. El propio Benjamin entiende el teatro épico como una realización paradigmática del montaje: "El teatro épico, por tanto, asimila –con el principio de la interrupción–, un procedimiento que les resulta a ustedes familiar, por el cine y la radio, en los últimos diez años. Me refiero al procedimiento del montaje: lo montado interrumpe el contexto en el cual se monta. Permítanme una breve indicación respecto de que tal procedimiento es aquí donde quizá tenga su razón específica y consumada [...] Quiero con un ejemplo

mostrarles a ustedes cómo el hallazgo y la configuración brechtiana de lo gestual no significan sino una reconversión de los métodos del montaje, decisivos en la radio y en el cine, que de un procedimiento a menudo sólo en boga pasa a ser un acontecimiento humano" (Benjamin, 1999: 131).

46. "El teatro épico [...] no tiene que desarrollar acciones tanto como exponer situaciones. Estas situaciones, como veremos enseguida, las obtiene interrumpiendo las acciones. Les recuerdo a ustedes las canciones, que tienen su función primordial en la interrupción de la acción" (Benjamin, 1999: 130-131).

Capítulo 6
La narración y la historia. Motivos benjaminianos II

1. Experiencia y narración

Ya hemos advertido que Arendt editó el primer libro de ensayos de Benjamin publicado en inglés y que "El narrador" [1936] formó parte de esos ensayos escogidos. Arendt se aboca a esta tarea durante 1967 y por eso, no resulta casual que su texto principal sobre la narración sea del año siguiente cuando publica una reseña crítica de la biografía de Parmenia sobre Isak Dinesen (HTO: 103-117). Aunque la narración había sido un motivo presente en La condición humana, como mostramos en el capítulo siguiente en relación con la interpretación de Ricœur, se encontraba allí íntimamente vinculada a la acción y a la subjetividad, pero en el ensayo sobre Dinesen y también en los textos que conforman Entre el pasado y el futuro, la narración pasa a ocupar un lugar central en relación con la historia y con la actividad del pensamiento. En lo sucesivo nos proponemos mostrar que esta relevancia creciente de la narración se encuentra vinculada con la reapropiación que Arendt realiza del narrador de Benjamin, cuya caracterización será asimismo fundamental para el abordaje del juicio reflexionante kantiano desde la perspectiva arendtiana.

El ensayo de Benjamin comienza con la tesis de la caída de la experiencia (Erfahrung) y su impacto en la narración, puesto que ésta es entendida como la comunicabilidad de experiencias que ameritan ser contadas en la medida en que detentan una significatividad compartida. En la época moderna, como advierte Benjamin (2007a: 217) en "Experiencia y pobreza",

cada vez más la experiencia social compartida se ha ido deteriorando y en su lugar han cobrado relevancia las vivencias subjetivas (Erlebnis).[1] La crisis de la experiencia es, entonces, para Benjamin una crisis del mundo común y de la práctica social compartida. Así, en relación con la Guerra Mundial, Benjamin (2008: 60) se pregunta: "¿No se advirtió que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? No más rica, sino más pobre en experiencia comunicable". En la misma sintonía que Benjamin, estas cuestiones preocupaban a Arendt, quien en una carta a Mary McCarthy del 28 de mayo de 1971, le preguntaba:

¿Por qué han desaparecido los cuentos? ¿Son acaso los hechos abrumadores ocurridos en este siglo los que transforman los acontecimientos comunes y corrientes que le suceden a uno en algo tan insignificante que no merecen ser contados? ¿O será esta curiosa preocupación neurótica por el yo y que el análisis ha demostrado que no tiene para contar más que variantes de experiencias idénticas: el complejo de Edipo, diferenciado de la historia que Sófocles contó...? (AMC: 349)

A pesar de esta crisis y de la degradación de la experiencia, consideramos que para Benjamin la Erfahrung todavía es posible en el mundo moderno (Amengual, 2008),[2] y, por tanto, a diferencia de la lectura de Oyarzún Robles (2008: 9) entendemos que el proceso de destrucción de la narración no es total ni definitivo. En este punto encontramos asimismo un contrapunto con Adorno (2001: 147), quien manifestaba enfáticamente "que el narrar ya no es posible". Adorno adjudicó esta posición también a Benjamin, asimilando de este modo su concepción a la suya propia, produciendo una consecuente invisibilización del carácter productivo y las potencialidades críticas de la narración en Benjamin.[3] Por

nuestra parte, consideramos que si bien Benjamin (2008: 60) anuncia que "el arte de narrar ha llegado a su fin", se refiere a la forma tradicional de la narración oral y, aunque ésta se extinga, procura al mismo tiempo delinear otra menera en que sería posible recuperar una forma transfigurada de narración que permita dar cuenta de la moderna fragmentación de la experiencia.[4]

En su ensayo, Benjamin analiza especialmente la tradición de la narración oral de cuentos (Märchen), que supone una dialéctica entre el narrador y la escucha de los oyentes, por lo que se encuentra inmersa en una práctica social y abre posibilidades de recreación del sentido cada vez que se actualiza la narración. Recordemos que en "El narrador" Benjamin pone como ejemplo paradigmático de narrador a Heródoto y trae a colación su relato del rey egipcio Psaménito[5] quien cuando fue derrotado y capturado por el rey persa Cambises, permaneció inmutable ante las diversas humillaciones a las que fue sometido en el cortejo triunfal persa. Se mantuvo imperturbable aun cuando vio pasar a su hija como criada y a su hijo camino a la ejecución, pero cuando reconoció a uno de sus criados anciano y pobre, reaccionó desconsoladamente. Benjamin (2008: 68-69) señala que esta narración "no se desgasta. Mantiene su fuerza acumulada, y es capaz de desplegarse aún después de largo tiempo. Así es como Montaigne volvió a la historia del rey egipcio, preguntándose: ¿Por qué sólo se lamenta ante la visión del criado?". Benjamin muestra que esto puede ser respondido de una manera distinta cada vez que se plantea, por lo que "esta historia del antiguo Egipto está en condiciones, después de miles de años, de suscitar asombro y reflexión" (Benjamin, 2008, 70). De este modo, la narración se caracteriza por (i) ser una práctica social, (ii) poseer un carácter no clausurado que reside en las

actualizaciones de su sentido, y (iii) tener una dinámica movilizadora del oyente-interlocutor.

En el relato precedente puede apreciarse que la narración se caracteriza por permanecer abierta interpelando al lector a reapropiarse de ella y replicar los sentidos que emergen de las interpretaciones. En el teatro épico de Brecht también encontramos, como hemos visto, esta dinámica movilizadora que surge a partir de la interrupción y de la discontinuidad como procedimientos que obturan la clausura del sentido del relato. Respecto de este carácter no clausurado de la narración en Arendt quisiéramos traer a colación los párrafos finales de dos de sus principales libros. Los orígenes del totalitarismo culmina con el señalamiento de que la aparición de esta nueva forma de dominación permanecerá "como potencialidad y como peligro siempre presente" (OT: 579), para comenzar el siguiente párrafo que cierra el libro de la siguiente manera:

> Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene, necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único "mensaje" que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. Initium ut esset homo creatus est ("para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre"), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre. (OT: 580)[6]

A pesar de que durante varios cientos de páginas Arendt había analizado el totalitarismo como una nueva forma de dominación que traía consigo un mal absoluto, el texto culmina con una apertura no hacia el optimismo sino hacia la

contingencia que trae consigo el hecho de que el nacimiento implica la posibilidad de introducir nuevos comienzos en el mundo, es decir, la libertad. La condición humana se había abocado al análisis de la vida activa que comprende las dimensiones de la labor, el trabajo y la acción, pero culmina precisamente con la remisión a aquello que no había sido abordado en todo el libro, que es precisamente el pensar como actividad propia de la vida del espíritu. En su último párrafo Arendt plantea un diagnóstico respecto del retraimiento del pensamiento en el mundo actual pero también esboza una reconsideración de la concepción tradicional del pensamiento. El final del libro no es en realidad ningún final sino un nuevo comienzo que se abre hacia lo que no fue tratado –el pensamiento– e incluso a lo que se ha dado por supuesto y debería ser problematizado, como es el caso de la división entre la vida activa y la vida del espíritu.

Entonces, en lugar de cerrar, el final constituye una apertura hacia la problemática del pensamiento. A partir de esto, Arendt esboza su crítica a la concepción tradicional del pensamiento como el "patrimonio de unos pocos" y, aunque advierte que en nuestros días tal vez sean todavía menos que antes quienes se abocan al pensamiento, concibe que en su revitalización reside no sólo el futuro político del mundo sino también del hombre mismo –en consonancia con lo que viene tratando en el último capítulo, esto presumiblemente remite a la inminente amenaza que acecha a los espacios comunes en la sociedad de masas de aquel entonces–. La otra cuestión que llama la atención respecto del pensamiento es su afirmación de que "es más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico" (CH: 349). Esto se debe a que el pensamiento no puede ser desarrollado en aislamiento del mundo ni de los otros, porque el pensamiento en su íntima relación con el juicio, requiere para su desarrollo

de la publicidad. En este sentido, el ámbito público no es meramente un espacio para la expresión o comunicación de los propios juicios y pensamientos, sino que éstos sólo se pueden desarrollar plenamente en la apertura confrontativa del ámbito público. Esto se esclarecerá a continuación en relación con la narración como práctica social inmersa en lo público, y luego esta cuestión se enlazará con la lectura de Arendt del juicio kantiano.

2. Delimitación de la narración respecto de la novela y la información

Desde la perspectiva de Benjamin, la narración, sea oral o escrita, constituye una práctica social, en la medida en que implica el entramado público de las interpretaciones. Las lecturas de un relato se van encadenando, dando cuenta y discutiendo con las interpretaciones precedentes en lo que puede ser concebido como un espacio público que no se restringe a la facticidad del espacio público existente sino que se extiende para dialogar con las voces del pasado y proyectarse hacia el futuro. La narración resulta así uno de los componentes fundamentales en la constitución y recreación de sentidos compartidos. De este modo, cuando Benjamin sostiene que la narración es una práctica social no está pensando solamente en que es una práctica social entre otras, sino en que es una de las prácticas constituyentes del entramado social en tanto fuente generadora de sentido que se renueva constantemente. En este punto, resulta esclarecedora la distinción de la narración respecto de la novela moderna, por un lado, y de la información de la prensa, por otro.[7] La novela moderna muestra el repliegue de la narración como práctica social compartida hacia la práctica individual de lectura de la novela. Citamos en extenso a Benjamin (2008: 65, V) respecto de la delimitación entre la narración y la novela:

El más temprano indicio de un proceso en cuyo término está el ocaso de la narración es el advenimiento de la novela a comienzos de la época moderna. Lo que separa a la novela de la narración (y de lo épico en sentido estricto), es su dependencia esencial del libro. La propagación de la novela sólo se hace posible con la invención de la imprenta. Lo oralmente transmisible, patrimonio de la épica, es de otra índole que aquello que constituye el haber de una novela. Destaca a la novela frente a todas las demás formas de literatura en prosa –fábula, leyenda, novela corta, incluso– el que no provenga de la tradición oral ni se integre a ella. Pero sobre todo la destaca frente al narrar. El narrador toma lo que narra de la experiencia; [de] la suya propia o la referida. Y la convierte a su vez en experiencia de aquellos que escuchan su historia. El novelista se ha segregado. La cámara de nacimiento de la novela es el individuo en su soledad, que ya no puede expresarse de manera ejemplar sobre sus aspiraciones importantes, que carece de consejo y no puede darlo. Escribir una novela significa llevar al ápice lo inconmensurable en la representación de la vida humana. En medio de la plenitud, la novela notifica la profunda perplejidad del viviente.

La narración, sustentada en la comunicabilidad y significatividad social de la experiencia, se opone a la novela moderna que supone no sólo la lectura individual sino el relato de vivencias subjetivas. Benjamin destaca nuevamente, en oposición a la novela, el vínculo entre la narración y la experiencia, en el doble sentido de que la experiencia constituye de alguna manera aquello sobre lo que versa la narración y, al mismo tiempo, la narración genera el sentido que vuelve la experiencia significativa para el oyente/interlocutor. De manera análoga, para Arendt la

narración debe permanecer vinculada a la experiencia para no extraviarse en vanas abstracciones, a la vez que la narración detenta una "dimensión política"[8] en tanto produce nuevos sentidos que mantienen viva la experiencia pasada en el mundo común.

La novela constituye así la manifestación de un proceso de individuación que erosiona el narrar como práctica social generadora de sentido. Arendt también se posiciona críticamente respecto de la novela al situarla en relación con la creciente importancia de la intimidad en la época moderna y con el desarrollo de la sociedad que "espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y varias normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, o hacerlos comportarse, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente" (CH: 51).[9] En este sentido, Arendt opone la inscripción de la narración en el ámbito público, entendido como espacio de interacción de los hombres a través de la palabra y la acción, a la novela "como forma de arte por completo social" (CH: 50) y por tanto signado por la tendencia de la sociedad a la asimilación y a la estereotipación de la conducta. Por su parte, Benjamin (2008: 66) también advierte que la novela de formación (Bildungsroman) pertenece al ámbito de la novela, porque "al integrar el proceso de la vida social en el desarrollo de una persona, permite que prospere la justificación más frágil imaginable para los órdenes que determinan [ese proceso]" .

El movimiento en apariencia paradójico de la novela hacia la intimidad y hacia lo social, en realidad, se sustenta en un mismo movimiento de desplazamiento y de neutralización del espacio público. La crítica que Arendt esgrime a la novela, en consonancia con el análisis de Benjamin, resultará decisiva en el próximo capítulo para deslindar el posicionamiento

arendtiano de la interpretación de Ricœur de la identidad narrativa. La narración tanto en Arendt como en Benjamin, no se vincula con la novela, sino con la práctica de diálogo e interacción en el espacio público y con los sentidos que allí emergen.

De acuerdo con Benjamin (2008: 71), la narración es una praxis[10] entendida como una forma de interacción o, más precisamente una "forma artesanal de la comunicación", por lo que siempre hay otros implicados, es decir que implica la pluralidad. La narración se vincula entonces con lo artesanal porque en ella "queda adherida la huella" del narrador, de manera análoga como la huella del alfarero queda en "su vasija de arcilla" (Benjamin, 2008: 71). En la medida en que el narrador deja su huella en su relato manifiesta su propia singularidad, por eso hacia el final del ensayo Benjamin señala en relación con el narrador que "su don es poder narrar su vida, su dignidad, poder narrar toda su vida" (Benjamin, 2008: 96). Si para Benjamin la narración es una práctica, una forma de interacción y de comunicación en la que se plasma la huella del narrador, también para Arendt en lo que hacemos, decimos y contamos se manifiesta quiénes somos, es decir, nuestra irreductible singularidad. Retomamos esta cuestión en el próximo capítulo.

En la medida en que la narración es un "arte artesanal" (Benjamin, 2008: 72), se contrapone a la novela que es producto de la aparición de la imprenta, y también a la prensa y a la información basadas en la reproducción técnica. La información es la forma mecanizada de reproducción más desarrollada en nuestras sociedades y la que constituye una mayor amenaza para el arte de narrar. Mientras que la narración requiere de la elaboración del lector o del que escucha, la información no requiere elaboración por parte del

receptor sino que ya viene formateada y detenta un carácter efímero. La noticia perece rápidamente cuando se desvanece su novedad y por eso también carece de sentido más allá de la fugacidad del instante de su aparición. La prensa es el producto de la mercantilización de la escritura y moldea a un público pasivo susceptible de ser fácilmente manipulado. En la narración "no se le impone al lector la conexión psicológica del acontecer. Queda a su arbitrio explicarse el asunto tal como lo comprende y con ello alcanza lo narrado una amplitud que a la información le falta" (Benjamin, 2008: 68). De este modo, si la novela constituye un movimiento de repliegue en el individuo en detrimento de la práctica social de la narración,[11] la información constituye una degradación y un vaciamiento del sentido de la comunicación como práctica social.

Además, si bien la novela moderna se contrapone a grandes rasgos a la narración, también hay novelas experimentales que permitirían recuperar elementos característicos de la narración. Éste sería el caso de Berlin Alexanderplatz de Alfred Döblin que, según Benjamin en su reseña "La crisis de la novela", se erigiría como la antítesis de la novela convencional.[12] En el mismo sentido, en "Sobre algunos temas en Baudelaire" [1939], Benjamin (2012: 190) analiza la obra de Proust para mostrar "cuáles fueron las operaciones necesarias para restaurar, en el presente, la figura del narrador". Por ello, la novela puede a través de la revolución de su forma, y especialmente de la discontinuidad de la trama, generar aperturas del sentido del relato y aproximarse a un nuevo modo de concebir la narración.

3. Hacia una nueva forma de narración

La narración encuentra también su expresión en la historia en la figura del cronista que se distingue de la figura del historiador. "El historiador está supeditado a explicar de una u otra manera los sucesos de los que se ocupa" (Benjamin, 2008: 77), mientras que el cronista se ha desembarazado "de la carga de una explicación demostrativa. En su lugar aparece la interpretación, que no tiene que ver con un encadenamiento preciso de acontecimientos determinados, sino con el modo de insertarlos en el gran curso de la historia" (Benjamin, 2008: 77-78). En su interpretación del pasado el cronista se ocupa de lo nimio, de los detalles, de lo olvidado, de lo invisibilizado, y por eso su tarea tiene un ímpetu salvífico. El cronista recupera lo acaecido en su singularidad o, como señala Oyarzún Robles (2008: 49), "da cuenta de lo singular en su acaecer" y de ahí su "carácter justiciero" para con la nimiedad y el detalle. En este sentido, Benjamin (2008: 78) advierte que "en el narrador se preservó el cronista en una figura transformada, secularizada", en la medida en que la "orientación histórica-salvífica" del cronista se recrea de manera "profana" en el narrador.

En estas consideraciones en torno del cronista, la historia no constituye una explicación sino una interpretación; no se trata de forjar un encadenamiento de acontecimientos sino de insertarlos en el relato de la historia, donde prima el impulso a la recuperación de lo singular y lo nimio en la historia. Esta

forma de caracterizar la tarea de la historia resulta fundamental en la propia concepción de Arendt. En primer lugar, ella también rechaza las explicaciones en la historia, sean causales, funcionales o teleológicas, tal como hemos visto en los dos primeros capítulos. En segundo lugar, tampoco busca establecer un encadenamiento de acontecimientos sino ponerlos en relación entre sí para que puedan iluminar su pasado, y en tercer lugar, la tarea de la historia consiste en comprender la singularidad de los acontecimientos, su carácter único e irrepetible.

> Tales generalizaciones y categorizaciones [tendencias, estratos profundos, causas] extinguen la luz "natural" que la propia historia ofrece y, por lo mismo, destruyen el verdadero relato que cada período histórico con su singularidad única y su significado eterno, tiene para decirnos [...] Todo acontecimiento de la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones, sufrimientos y nuevas posibilidades, cuyo conjunto trasciende de la suma total de todas las intenciones y del significado de todos los orígenes. Tarea del historiador es detectar esto nuevo inesperado, contra sus implicaciones, en cualquier período dado y poner de relieve todo el poder de su significado. (EC: 388-389)

En la medida en que la mirada del historiador busca captar lo "nuevo inesperado", la narración no puede consistir en un encadenamiento de acontecimientos porque esto terminaría ocluyendo la novedad y la singularidad del pasado. Por eso, la narración tiene que (des)estructurarse de manera discontinua en torno de un acontecimiento que haga saltar la continuidad temporal. En sus "Borradores sobre novela y narración", Benjamin (2008: 137) se pregunta: "¿Acaso no se dirige todo

esfuerzo del nuevo narrador a este único «propósito»: abolir la precisión, demoler la plástica en la acción, la descripción del lugar y el transcurso del tiempo?". El Passagen-Werk y sin lugar a dudas las tesis "Sobre el concepto de historia" pueden ser concebidos precisamente como el intento de Benjamin (2008: 135) de realizar los designios de este "nuevo narrador". Esto implica un movimiento de actualización y a la vez de recreación de la figura del narrador, en la que se arremete contra las formas convencionales de narración haciendo saltar a través de la fragmentación la continuidad del tiempo y recuperando la potencialidad de la narración para "elaborar la materia prima de las experiencias" (Benjamin, 2008: 95). Esta elaboración consiste en dotar a las experiencias de una significatividad compartida a través del relato que, al insertarse en la narración como práctica social, interpela a los interlocutores manteniendo una dinámica que no se clausura sobre sí misma.

El narrador, sostiene Benjamin, tiene consejo para dar, pero el consejo no debe ser entendido como una sentencia y de ninguna manera la narración constituye un apostolado de la moral, sino que la narración tiene que dar que pensar, reabriendo los sentidos de la experiencia en el transcurso mismo de la actividad de narrar. "El consejo es menos la respuesta a una pregunta como una propuesta concerniente a la continuación de una historia (que se está desarrollando en el momento). Para procurárnoslo, sería ante todo necesario ser capaces de narrarla" (Benjamin, 2008: 64). El consejo constituye así una "propuesta" para que nos dispongamos a narrar y a continuar nosotros mismos con la historia. En la narración confluyen de este modo una pluralidad de voces que se acoplan, se mezclan y se entretejen. Por eso, la narración es una práctica social en el sentido de una actividad que requiere

de la pluralidad, del intercambio y, agregaríamos desde la perspectiva arendtiana, de un espacio público en el que esto sea posible. La narración se forja en esta pluralidad de voces públicas del presente, pero también incorpora a través de la imaginación, como vimos en el capítulo 1, las voces de los que ya no están y de los que todavía no están entre nosotros. El papel de la imaginación en la comprensión narrativa nos remite asimismo al juicio, donde Arendt también la encuentra operando en la representación de las diversas perspectivas.

La imaginación se encuentra a la base de la imparcialidad, que no sería una ausencia de posicionamiento parcial –y por tanto la posibilidad de un posicionamiento neutral–, sino por el contrario el narrar incorporando las perspectivas de las diversas partes implicadas tanto fácticas como potenciales (generaciones pasadas y futuras). En este sentido, Benjamin (2008: 132) se refería a una "nueva objetividad" que surgiría de la pluralidad de voces, en la medida en que el consejo del narrador consiste en propulsar la propia narración del oyente y la apertura de las interpretaciones. Asimismo, la nueva narración, a través de la revolución de su forma, genera una disonancia respecto de las expectativas del lector, que se ve impelido a reasignar un sentido al relato. Así a través de la discontinuidad, la narración provoca cierto distanciamiento de la experiencia a partir de lo que es posible un posicionamiento crítico. De manera análoga al teatro épico de Brecht, la narración discontinua genera la distancia necesaria para la "nueva objetividad", según Benjamin, o para la "imparcialidad", según Arendt, que sería la posibilidad de ver algo desde diversas perspectivas y, particularmente en el caso de la historia, rescatar las posiciones olvidadas y restituirlas al relato histórico.

En sus borradores con anotaciones sobre novela y narración, Benjamin (2008: 132) señala "el narrar –todavía perdurará. Pero no en su forma «eterna», en la secreta, magnífica calidez, sino en «formas» descaradas, atrevidas, de las que aún no sabemos nada". Arendt parece recuperar este impulso benjaminiano para repensar la narración a partir de la irrupción del acontecimiento con la consecuente fragmentación del continuo del tiempo para recrearlo en una narración discontinua que permita asir la singularidad de la experiencia en un marco de sentido más amplio que, no obstante, permanezca apegado a ella y a su vez no pueda clausurarse.

4. La comprensión como narración discontinua

En su ensayo sobre Benjamin, Arendt sostiene que "Walter Benjamin sabía que la ruptura con la tradición y la pérdida de la autoridad que se dio en su vida eran irreparables y llegó a la conclusión de que tenía que descubrir nuevas formas de tratar con el pasado" (HTO: 200). Estas nuevas formas encuentran en Benjamin su expresión en la narración discontinua, como hemos esbozado precedentemente, y en su relación con las citas como una forma de arrancar al pensamiento de su propio contexto. La cita interrumpe la continuidad en la que ésta se encontraba en el texto, por lo que detenta un "poder destructivo" (HTO: 201), que no obstante constituye la única forma que tenemos de recuperar de manera transfigurada el pasado luego de la ruptura de la tradición. De esta manera, se revoluciona el uso tradicional de la cita como fuente de conservación para tornarla una dinámica interruptora que arranca el pasado de la tradición, haciéndolo sobrevivir en el presente en la resignificación de su forma fragmentaria.

En esta forma de "fragmentos de pensamiento" [Denkbruchstücken], las citas tienen la doble tarea de interrumpir el flujo de la presentación con la "fuerza trascendente" (Schriften I, 142-143) y al mismo tiempo, de concentrar dentro de ellas aquello que se presenta. (HTO: 201)[13]

De manera que la interrupción que opera la cita detenta un carácter crítico-destructivo de la tradición, pero que también permite que ese pasado sobreviva pero ya no tal y como era, sino en lo que ha devenido y de la forma en que se ha cristalizado con el paso del tiempo. Este movimiento destructivo de la tradición permite dejar de ver el pasado como un continuo y aproximarse a sus "acontecimientos singulares y ocurrencias" (HTO: 171), aquello que resulta extraordinario e irreductible al curso de la tradición. Por eso, Arendt describe a Benjamin como un pescador de perlas (Perlentaucher) que es capaz de traer a la superficie "lo «rico y extraño», el coral y las perlas" (HTO: 171) que se encuentran en el fondo del mar. Este interés de Benjamin por lo singular explica, según Arendt, la relevancia que para él tenían las metáforas, en tanto éstas "son los medios por los cuales se logra en forma poética manifestar el carácter único del mundo" (HTO: 174). De ahí que afirme Arendt que Benjamin "sin ser poeta pensaba poéticamente [dichterisch denken]" (HTO: 174).[14]

Arendt recupera estos impulsos benjaminianos de la interrupción de la discontinuidad de la narración, y del pensar poéticamente arraigado en la singularidad, sin embargo, es como si los hubiese incorporado de manera tal que sus huellas apenas resultan perceptibles. Aparte del ensayo que Arendt escribe sobre Benjamin en 1967, en el resto de su obra apenas encontramos unas escasas referencias a él. La primera aparece en el artículo "Franz Kafka: una reevaluación en ocasión del vigésimo aniversario de su muerte" (EC: 91-104) publicado en la Partisan Review (XI, 4) en 1944. Allí cita de manera íntegra la tesis IX de "Sobre el concepto de la historia" como una caracterización del progreso (EC: 97). En Los orígenes del totalitarismo publicado en 1951, Arendt cita a Benjamin en dos ocasiones: una vez en referencia a París como la capital del

siglo XIX (OT: 132) y otra en relación con el ángel de la historia y la crítica del progreso (OT: 203). Después no encontramos referencias a Benjamin en los textos de Arendt publicados en vida, ni en La condición humana, ni en Entre el pasado y el futuro, ni en Sobre la revolución, por mencionar algunos de sus libros más relevantes donde aborda la cuestión de la narración y de la historia. En La vida del espíritu, publicado póstumamente, encontramos una última referencia a Benjamin en relación con la metáfora de la visión en la tradición metafísica, de la que tanto Benjamin como Heidegger "todavía dependen, aunque de manera precaria y dubitativa" (VE: 145). En las anotaciones de su Diario filosófico, encontramos apenas tres menciones a Benjamin: la primera en mayo de 1967 (DF: 650, XXV) sobre la inversión de la temporalidad cotidiana del pasado que nos empuja ahora hacia el futuro; la segunda en diciembre de 1968 (DF: 684, XXVI) cuando señala que el pasado ya no puede transmitirse sino sólo citarse; y la tercera en diciembre de 1970 (DF: 750, XXVII) donde retoma la idea de su ensayo, con el que estas referencias se encuentran en íntima relación, de que Benjamin piensa poéticamente a través de metáforas.

De manera que, aparte de su ensayo sobre Benjamin de 1967, en los textos publicados en vida por Arendt sólo encontramos tres menciones a Benjamin, una de 1944 y otras dos de 1951, más una cuarta póstuma que se encuentra en su libro sobre las actividades del espíritu.[15] A pesar de esto, hemos mostrado que la concepción de Arendt de la historia y de la narración se encuentra completamente impregnada de la perspectiva benjaminiana y constituye una variación y profundización de sus principales motivos. En este sentido, no resulta casual que cuando Arendt publica en Alemania en 1957 el libro Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken

der Gegenwart: Vier Essays, que contiene cuatro de los seis ensayos que posteriormente conformarán la primera edición de Between Past and Future en 1961, consigna la siguiente dedicatoria: "Dem Andenken Walter Benjamins" (Arendt, 2005c: 286).[16] Esta dedicatoria puede ser leída como un reconocimiento de que estos ensayos recuperan los motivos benjaminianos en torno de la narración y de la historia, para al mismo tiempo ir más allá de sus formulaciones originales, imprimiéndoles una marca característica, de manera que los rastros de Benjamin ya no resultan reconocibles a simple vista.

La metáfora que utiliza Benjamin de que su pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta porque se encuentra impregnado de ella, pero la ha absorbido de manera que ésta ya no resulta visible,[17] puede aplicarse a la relación del propio pensamiento de Arendt con el de Benjamin. En este caso, la invisibilización no implica una desaparición sino una absorción o una asimilación que hace al pensamiento de Benjamin parte de su propio pensamiento. Esto se hace patente cuando Arendt describe a Benjamin como un pescador de perlas y posteriormente en La vida del espíritu utiliza la misma caracterización para su propia actividad (Herzog, 2000: 3). Para recrear este movimiento, citamos en extenso el párrafo con el que Arendt concluye su ensayo sobre Benjamin:

Y esto no quiere decir otra cosa que aquello que mencioné anteriormente, es decir, que estamos tratando con algo que puede no ser único pero que es en extremo raro: el don de pensar poéticamente. Y este pensamiento, alimentado por el presente, trabaja con los "fragmentos de pensamiento" que puede arrebatar al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo

rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma en que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas "sufren una transformación marina" y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como "fragmentos de pensamiento", como algo "rico y extraño" y tal vez también como eternos Urphänomene (fenómenos originarios). (HTO: 212-213)

En estas palabras se encuentran las claves de la lectura arendtiana del pensamiento de Benjamin. El pasado ya no es transmisible sino que sólo puede ser citado, esto es, recuperado en fragmentos que se hacen presentes en forma trasmutada. Se trata de hurgar en el pasado para asir lo extraño y lo singular, y arrancarlo de la continuidad en la que lo ha sumergido la tradición. En La vida del espíritu, hacia el final de la primera parte sobre el pensamiento, Arendt cita unas líneas de La tempestad de Shakespeare donde describe la transformación de un cadáver en el fondo del mar en fragmentos preciosos de coral y perlas. Señala a continuación: "Es de estos fragmentos del pasado, después de haber sufrido la transformación marina, de lo que me he ocupado aquí" (VE: 231). Así, Arendt caracteriza su propia aproximación al pasado retomando la descripción que había realizado de la tarea de Benjamin como pescador de perlas, lo que nos muestra de qué manera ha hecho

suya su lectura de Benjamin hasta prácticamente identificar con ella su propia forma de dirigirse al pasado.

A partir de la ruptura de la tradición, el pasado ya no puede simplemente transmitirse de generación en generación, y en la medida en que el hilo de la tradición no puede ser restituido, debemos afrontar una tarea de desmantelamiento (dismantling) de la metafísica y de la filosofía que no es en sí misma destructiva, puesto que "se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la «historia de las ideas», sino de nuestra historia política, de la historia del mundo" (VE: 231). Por ello, nos encontramos con "un pasado fragmentado" (VE: 231), que requiere asimismo de una aproximación narrativa discontinua.

De este modo, Arendt recupera el impulso benjaminiano de concebir una nueva narración a través de la revolución de la forma narrativa misma por la incorporación de la discontinuidad y de la no-clausura del relato para la recreación de diversos sentidos. Eso es lo que Arendt procura hacer, a través de la presunta falta de articulación entre las tres partes del libro sobre el totalitarismo. No puede haber articulación completa, porque no hay necesidad en los acontecimientos pasados, sino que más bien prevalece la contingencia y la casualidad. La comprensión del pasado es narrativa porque se organiza en torno de un comienzo y de un fin, pero al mismo tiempo es discontinua porque este comienzo y este fin se encuentran en relación con la irrupción del acontecimiento.

"La historia viene a existir allí donde ocurre un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado. Sólo entonces el caótico revoltijo de sucedidos pasados emerge como un relato [story] que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin" (EC: 387). De este modo, la comprensión narrativa del pasado articula continuidad

y discontinuidad a través de la dinámica disruptiva del acontecimiento, permitiendo así dar cuenta a la vez de su inscripción histórica y de su singularidad y contingencia potencial. La comprensión, entonces, es una actividad cognitiva que otorga sentido a las acciones pasadas, colocándolas en una trama narrativa disruptiva y organizada en derredor del acontecimiento.

A partir de las consideraciones precedentes podemos delimitar las particulares características que detenta la narración en Arendt. En primer lugar, se ocupa de lo singular, de aquello que reviste de una significatividad en un horizonte compartido, como la experiencia en Benjamin y su comunicabilidad en la práctica social de la narración. En segundo lugar, la historia debe recuperar las interrupciones, aquello que hace saltar el continuo de la temporalidad histórica en la perspectiva benjaminiana. En las siguientes palabras de Arendt encontramos esta doble caracterización de la narración histórica abocada a lo singular y a aquello que interrumpe la temporalidad circular de la vida cotidiana: "Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana [...] El tema de la historia son estas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario" (EPF: 50). Una tercera característica de la narración es que permanece abierta y no se clausura con un final, sino que puede ser constantemente recreada con nuevos comienzos y finales, por lo que todo cierre resulta provisorio hasta una nueva restructuración.

Lo que el acontecimiento iluminador revela es un comienzo en el pasado, un comienzo que hasta ese momento había permanecido oculto; el acontecimiento iluminador no puede sino aparecer como un fin de este comienzo recién descubierto.

Sólo cuando en la historia futura ocurra un nuevo acontecimiento, se revelará este "fin" como un comienzo a los ojos del historiador futuro. Y el ojo del historiador es sólo la mirada, disciplinada científicamente, de la comprensión humana. (EC: 387)

Esta última frase referida a la narración del historiador como una forma de "comprensión humana", sólo que "disciplinada científicamente", nos remite al anclaje de la narración en la comprensión y, al mismo tiempo, a la necesaria reconsideración de las categorías que se encuentran a la base de la historiografía científica moderna, como hemos visto en los dos primeros capítulos. Para afrontar esta tarea, Arendt encuentra ciertos puntos de contacto entre los desarrollos de Heidegger y los de Benjamin, en tanto ambos advirtieron las implicancias de la irreparable ruptura de la tradición y en consecuencia entendieron que ya no se trataba de transmitir su legado, sino de interpelarla a partir de las inquietudes del presente para arrancarle fragmentos, en el caso del segundo, y para dar lugar a nuevas reapropiaciones en el caso del primero. Una de las diferencias fundamentales entre ambos, sin embargo, reside en el impulso de Heidegger –sobre todo en Ser y tiempo– a recrear ciertas pretensiones sistemáticas tradicionales –entre ellas, la ontología fundamental–. Por eso, a pesar de las afinidades con el desmontaje heideggeriano, el movimiento de Benjamin resulta de mayor radicalidad puesto que, en la interrupción de la cita y en la figura del coleccionista, neutralizan las pretensiones de sistematicidad, en la medida en que ambas implican arrancar el texto o el objeto de su contexto originario y reinsertarlo en una nueva constelación fragmentaria de sentido.

> Sin darse cuenta, Benjamin tenía en realidad más en común con el notable sentido de Heidegger para los ojos vivos y los huesos vivos que el mar había transformado en perlas y coral, y que como tal podían ser salvados y llevados al presente sólo al realizar un acto violento en su contexto al interpretarlos con el "mortal impacto" de los nuevos pensamientos, que no con las sutilizas dialécticas de sus amigos marxistas. (HTO: 208)

Así, en su ensayo sobre Benjamin, Arendt pone de manifiesto cierta confluencia de las reflexiones de este último con la filosofía de Heidegger, a partir de lo que se ha considerado que reduce la perspectiva de Benjamin a esta última (Eddon, 2006: 266). Sin embargo, hemos mostrado que, antes bien, Arendt se apoya en la concepción de Benjamin para criticar a Heidegger. Si el ensayo de Arendt no analiza esta vuelta crítica desde Benjamin a Heidegger es porque este ensayo se encuentra dedicado al pensamiento del primero, por lo que no venía al caso criticar a Heidegger, cuestión que Arendt desarrolló en los artículos sobre la filosofía de la existencia y sobre la situación de la filosofía europea después de la Segunda Guerra, como vimos en los capítulos 3 y 4. Así, aunque esto no se encuentre explicitado en su ensayo de 1967, entendemos que Arendt parte en sus reflexiones de su intercambio con Heidegger, pero se apoya en Benjamin para criticarlo. En este sentido, termina por situarse en mayor proximidad con Benjamin que con Heidegger, y de ahí que en el título de nuestro trabajo se mencione primero a Benjamin y luego a Heidegger, a pesar de que esto invierte el orden cronológico en que se establecieron estas relaciones intelectuales. Arendt retoma de Heidegger el carácter ontológico de la comprensión en tanto existencial, aunque encuentra en el concepto de historicidad una insuficiente

problematización de la singularidad del pasado y un carácter demasiado abstracto que no le permite dar cuenta de las experiencias y los acontecimientos fundamentales de una época. Así, Arendt recurre a Benjamin por el vínculo entre la experiencia y la narración, y por su interés en lo singular, en lo extraordinario, es decir, en aquello que no puede ser reducido a precedentes. Arendt encuentra en Benjamin una "fisiognómica de lo concreto" (Romero, 2006: 70), que permite al análisis de fenómenos históricos o políticos para desplegar las tensiones constituyentes que atraviesan sus manifestaciones concretas y que resultan esclarecedoras de un momento histórico y social determinado. Asimismo, este análisis de lo concreto requiere de una revolución de la forma narrativa a través de la fragmentación y de la no clausura del relato, que procura dotar a la comprensión narrativa de una potencialidad crítica del presente que no detenta el abordaje de Heidegger,[18] puesto que desarrolla una crítica de las tendencias históricas que permanecen con carácter abstracto o siguiendo sus conceptos de historicidad y de destino para disolverse en la facticidad de la situación presente del estar-en-el-mundo. Frente a estos posibles extravíos del pensamiento de Heidegger, la filosofía de Benjamin le ofrece un doble movimiento hacia lo concreto y hacia la perspectiva crítica que se abre con la revolución de la forma narrativa.

5. Crítica y reconstrucción de la filosofía

Por último, quisiéramos volver sobre la afirmación de Arendt de que Benjamin no es un filósofo sino un "homme de lettres" (HTO: 184) para ponerla en relación con su crítica de la tradición filosófica. Aunque Arendt reconocía su procedencia de la filosofía alemana (RHJ: 144), al mismo tiempo rechazó persistentemente a lo largo de su vida que su actividad fuese rotulada como filosofía (EC: 17). Su libro Los orígenes del totalitarismo puede ser leído como un intento de revelar los elementos de la tradición occidental, en general, y de la tradición filosófica, en particular, que cristalizaron en el fenómeno totalitario. La crítica de la filosofía que de ello resulta es tan profunda que parecería que, según Arendt, no habría más remedio que abandonar esos senderos. Sin embargo, trataremos de mostrar que en su empeño Arendt no hace más que delinear una nueva forma de hacer filosofía. Y para ello se vale precisamente de las advertencias de Benjamin, que abrazó como un tesoro rescatado de las ruinas europeas. Así, procuramos repensar el sentido mismo de la filosofía a partir de los estertores de la lucha agonística que Benjamin y Arendt libraron con ella.

La crítica de la filosofía se encuentra articulada por primera vez en Arendt en unas conferencias que dictó en 1954 en la Universidad de Notre Dame tituladas "Philosophy and Politics"[19] y adquiere forma definitiva en 1958 en La condición

humana que constituye una revisión de la tradición del pensamiento filosófico occidental. A continuación delimitaremos esquemáticamente tres grandes líneas generales de la crítica de Arendt a la filosofía para luego analizar cómo se reposiciona al respecto, en lo que a nuestro entender constituye una forma de reconstrucción de la filosofía.

La primera cuestión remite a la forma en que la filosofía ha abordado la pluralidad y el disenso. De acuerdo con Arendt, el impulso que desde sus orígenes persigue la filosofía es la suspensión de la pluralidad y del disenso. El filósofo paradigmático de este rechazo de la pluralidad, y en sentido estricto el primer filósofo de la tradición occidental, es Platón. Con Sócrates la incipiente filosofía se presenta como una actividad inacabada de crítica y de problematización, que sólo admite cierres provisorios y aporéticos. Pero con la acusación de Sócrates por parte de la polis y su posterior condena a muerte, la filosofía de Platón constituye un intento de sustraer la verdad y la razón del ámbito engañoso de la pluralidad humana. Consecuentemente se produce la escisión de la realidad, y el pensamiento recluido en el ámbito suprasensible se vuelve el criterio para la reducción de la pluralidad, el conflicto y la multiplicidad del ámbito sensible. De este modo, la "metafísica de la identidad" (Poratti, 2000: 40) encuentra el modo de imponer su dominio sobre las apariencias, y ya no deja lugar para la diversidad de perspectivas y opiniones del ámbito de la interacción humana. Impera, entonces, el dominio absoluto de la verdad y de la razón. En este sentido, Arendt encuentra una afinidad constitutiva entre la actividad del filósofo y la del tirano:

La afinidad del filósofo y del tirano desde Platón: [...] La lógica occidental que es tenida por pensamiento y razón es

tiránica "by definition". Frente a las leyes inmutables de la lógica no hay ninguna libertad; si la política es un asunto del hombre y de la constitución racional del Estado, sólo la tiranía puede producir buena política. La pregunta es: ¿hay un pensamiento que no sea tiránico? (DF: 44, II)

En la cita precedente, cabe destacar el subrayado de Arendt de los singulares. Así, en la filosofía no es posible el disenso, puesto que desde Platón se ocupa de revelar "la lógica" –única– en la que es posible subsumir la complejidad y la diversidad de la realidad. Asimismo, la filosofía no trata de los hombres en plural sino "del hombre" como si la pluralidad humana fuese reducible simplemente a un modo de ser genérico. Pero la radicalidad de esta crítica que encuentra en la filosofía la negación de la pluralidad y del disenso, la lleva a preguntarse si esta negación no subyace en realidad a toda forma de pensamiento. Su propio intento de comprender y pensar el mundo se erige, así, como un desafío a la lógica reduccionista inherente a la filosofía pero a la que es proclive todo pensamiento que no ha efectuado una revisión profunda de la tradición occidental.

La segunda línea crítica de la filosofía que delimitamos remite a la alienación del mundo que se produce en la concepción de Descartes. La secularización propiamente moderna implica el desplazamiento de la centralidad de la Iglesia en la vida política, es decir, la separación entre la Iglesia y el Estado, pero esto no supone, de ninguna manera, la apropiación por parte de los hombres de ámbitos que hasta ese momento se habían sustraído a su determinación. En otras palabras, la secularización no conduce a una recuperación del carácter mundano del hombre, sino que supone un nuevo emplazamiento desde el cual erigir un marco de referencia

absoluto y universal; que en el caso de Descartes es el cogito. Así, el cogito se convierte en el nuevo punto arquimédico de la modernidad que, a pesar de situar al hombre en el centro, sigue siendo completamente abstracto y ajeno al mundo como lo había sido precedentemente la creencia religiosa en el más allá. Es decir que, luego de destronar el marco de referencia religioso de la Edad Media, la filosofía establece un nuevo centro absoluto y abstracto, cuya evidencia se sustenta independientemente del mundo y de los otros. En la Edad Media las pruebas de la existencia de Dios partían de los indicios presentes en el mundo. De este modo, la creencia en el mundo se daba por supuesta para la demostración de las verdades más abstractas, mientras que en la Época Moderna la creencia en el mundo es radicalmente socavada por la duda, frente a la cual sólo permanece la evidencia del cogito, en tanto que la creencia en el mundo es restablecida como un derivado de éste. Así se consuma la alienación del mundo (world alienation / Weltentfremdung), que es el rasgo propiamente específico de la modernidad.

Incluso si admitiésemos que la Época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de la trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos [...] La alienación del mundo, y no la alienación de sí mismo [self-alienation] como creía Marx, ha sido la marca característica de la Época Moderna. (CH: 282)[20]

De este modo, la filosofía de Descartes continúa el camino de Platón de la negación de la pluralidad y del disenso, puesto

que, por un lado, la única certeza es la propia existencia mientras que la existencia de los otros como personas sólo puede inferirse por analogía, es decir, hay una asimetría entre la evidencia del cogito y la existencia de los otros, y por otro lado, la vía racional de la intuición y la deducción –con sus debidos recaudos– no permite el disenso en tanto conduce al establecimiento de verdades necesarias y universales. Pero a esto Descartes le suma la alienación del mundo, en la medida en que el cogito se constituye en un fundamento inconmovible pero completamente desarraigado del mundo, cuya existencia misma ha devenido, en última instancia, incierta.

El tercer momento crítico de la filosofía se produce cuando a los pasos anteriormente reseñados, se les agrega la sistematicidad como búsqueda de reunir en un sistema explicaciones de diversa índole tendientes a la totalidad Esta pretensión de construir un sistema o una Weltanschauung (cosmovisión) que explique la totalidad de lo que acaece, alcanza su pleno desarrollo en la filosofía de Hegel. Arendt sostiene que así como Newton había logrado unificar en una sola ciencia la física y la astronomía, Hegel se propuso unificar en un sistema la explicación de los sucesos naturales y humanos, a partir de "haber demostrado una identidad ontológica entre materia e idea" (EPF: 45). De este modo, más que sostener que Hegel introduce la razón en la historia o, en otras palabras, que lleva a cabo una historización de la razón, es necesario precisar que más bien realiza una racionalización de la historia.

La premisa básica de Hegel era que el movimiento dialéctico de pensamiento es idéntico al movimiento dialéctico de la propia materia. De este modo esperaba tender un puente sobre el abismo que Descartes había abierto entre el hombre, definido

como res cogitans, y el mundo, definido como res extensa, entre cognición y realidad, pensamiento y ser [...] [Así] el hallazgo del movimiento dialéctico como ley universal, que rige la razón del hombre y los asuntos humanos y también la "razón" interior de los acontecimientos naturales, alcanzaba algo más que una mera correspondencia entre intellectus y res. (EPF: 44-45)

De este modo, la ley universal del movimiento dialéctico subsume todos los sucesos históricos, explicando su desenvolvimiento pasado y su consumación presente. La historia se convierte, entonces, en el desarrollo de la conciencia de sí, quedando la pluralidad de los hombres sustituida por el despliegue del espíritu. Tampoco puede haber margen para el disenso, en la medida en que el acontecer mismo es comprendido como "lo verdadero concreto que se desarrolla" (DF: 84, IV). Asimismo, la alienación del mundo persiste producto de su encorsetamiento en la lógica racional y porque la reconciliación del espíritu con la realidad consiste, en última instancia, en la realización del espíritu mismo. En la concepción de Hegel confluyen, así, las tres grandes críticas que Arendt dirige contra la tradición filosófica y sus consecuencias no se restringen al pensamiento de este filósofo en particular, sino que impactan fuertemente en los años subsiguientes en el pensamiento de Marx. Así, la filosofía de la historia hegeliana se plasma en las formas de explicación de las ideologías o cosmovisiones, que desempeñaron un papel relevante en el advenimiento del nazismo y en la deriva totalitaria del régimen soviético.[21]

Esta crítica radical de la tradición filosófica conduce a Arendt a tomar distancia de la filosofía, porque la desconfianza respecto de la pluralidad, la alienación del mundo y el impulso

sistemático se encontrarían a la base de las reflexiones de la tradición predominante de la filosofía,[22] obturando el abordaje de los asuntos humanos en su contingencia e inestabilidad propia. Si la filosofía es caracterizada de esta manera, pueden entenderse las razones por las cuales Arendt no estaba dispuesta a considerar a Benjamin un filósofo. El pensamiento de Benjamin desafía a la tradición en cada uno de estos puntos. Benjamin afronta la historia y la narración como prácticas sociales que suponen la interacción y la pluralidad, al tiempo que pretende desmantelar las concepciones del progreso automático en la historia. El punto de partida de su pensamiento no es un concepto abstracto de mundo sino, más precisamente, las experiencias concretas, las situaciones singulares y los acontecimientos cruciales de una época. La forma de su pensamiento rechaza la sistematicidad y las explicaciones totales, para proceder a partir de fragmentos de pensamiento que son arrancados de la tradición para reinsertarlos en un contexto completamente diferente permitiendo arrojar luz sobre el presente. Evidentemente Benjamin está llevando a cabo una reformulación radical de la filosofía, pero si Arendt no se decidía a pesar de ello a reinscribirlo en la filosofía, era debido a que subsistían intentos de restauración de la tradición con los que podía ser confundido o cuanto menos ser desactivados parcialmente sus impulsos revolucionarios. En consonancia con Benjamin, Arendt también procura hacer frente a las cuestiones planteadas por la tradición de la filosofía. Esbozaremos su posicionamiento en relación con las tres críticas presentadas previamente, concentrándonos en la tercera cuestión referida al pensamiento sistemático, donde se destaca especialmente la impronta benjaminiana.

En primer lugar, la filosofía no sólo debe procurar no negar la pluralidad sino que debe concebirla como la condición misma de posibilidad de los asuntos humanos. En contraposición a la pretensión de la tradición filosófica predominante, que bregaba por la superación –y negación– de la pluralidad, en función de sustentarse en el Hombre genérico –en singular– para alcanzar verdades inconmovibles; la filosofía, según Arendt, debe esmerarse por preservar la pluralidad de perspectivas y, por tanto, también el disenso, como factores dinamizadores de los asuntos humanos. Después de todo, siguiendo a Aristóteles, Arendt considera que en los asuntos humanos la pluralidad es irreductible y constituye el reaseguro mismo de la realidad:

> Estar privado de esto [del espacio de aparición] significa estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; "porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser" [Aristóteles, Ética a Nicómaco: 1172b36 ss.], y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad. (CH: 222)

En segundo lugar, el pensamiento filosófico tiene que recuperar la tematización del mundo. La filosofía renuentemente se embarcó en la búsqueda de explicaciones capaces de trascender la contingencia del mundo, y este impulso incluso se agravó en la Época Moderna con el emplazamiento del cogito como fundamento absoluto y la consecuente alienación del mundo. Frente a esto, la filosofía debe recuperar su arraigo en el mundo, partiendo del análisis de las experiencias que en él tienen lugar, a las cuales debe

permanecer anclada sin procurar independizarse. Sólo la preservación de este vínculo con las experiencias del mundo puede asegurar que el pensamiento discurra por un camino propicio. Al respecto, en el prefacio de su libro Entre el pasado y el futuro, hemos visto que Arendt sostiene en relación con el pensamiento que "surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de un letrero indicador exclusivo que determina el rumbo" (EPF: 20).

En tercer lugar, la nueva filosofía debería rechazar la pretensión de erigir un sistema capaz de explicar de manera total y definitiva el acaecer del mundo. En otras palabras, la filosofía tiene que hacer a un lado su orientación tradicionalmente sistemática, para proceder históricamente, con una mirada del pasado, cuya meta es promover interpretaciones críticas y construcciones de sentido en torno de la narración. Esta tarea crítica puede caracterizarse en relación con la actividad del coleccionista, a la que Benjamin (2005: 223, H 1a, 2) dedicara el convoluto H del Libro de los pasajes, donde sostiene: "Al coleccionar, lo decisivo es que el objeto sea liberado de todas sus funciones originales para entrar en la más íntima relación pensable con sus semejantes. Esta relación es diametralmente opuesta a la utilidad" . De este modo, a través de la actividad del coleccionista los objetos recuperan su singularidad y su potencialidad expresiva, en la medida en que son liberados "de la servidumbre de ser útiles" (Benjamin, 1993: 183) a la que se encuentran sometidos en la vida cotidiana. En el coleccionista se producen dos movimientos en tensión pero cuya dinámica aviva sus potencialidades críticas, puesto que el coleccionista es al mismo tiempo, por un lado, "heredero y preservador", y por otro, "destructor" (HTO: 206). El coleccionista arranca los objetos de sus clasificaciones tradicionales al sustraerlos de sus usos y sentidos

convencionales, de ahí el carácter destructivo de su actividad. "El coleccionista destruye el contexto en el que su objeto fue alguna vez parte de una entidad más grande, viva, y como sólo lo verdaderamente genuino le servirá, debe limpiar el objeto elegido de todo lo que sea típico en él" (HTO: 207). Por otra parte, el coleccionista salva ese objeto del olvido, recupera de este modo un trozo del pasado pero no como un legado, sino actualizando su significatividad en el presente.

De manera análoga, Arendt piensa la tarea de la filosofía en este doble movimiento de destrucción y de "preservación herética" o actualización del pasado. En cuanto a su carácter destructivo, la filosofía al arrancar fragmentos de pensamiento del pasado interrumpe la continuidad de la tradición. Arendt lleva a cabo particularmente esta tarea con ciertos conceptos filosóficos en sus ejercicios de pensamiento político en Entre el pasado y el futuro. De este modo, la filosofía debe procurar sustraer las palabras y los conceptos de la dinámica del uso diario y de su inmersión en la tradición, y en esto consiste precisamente la tarea crítico-destructiva del pensamiento:

En su propia naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas). La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta. (DHA: 125)

La filosofía, como actividad basada en el pensamiento, tendría por delante una tarea crítico-destructiva, tendiente a remover los sentidos con que la tradición ha recubierto los

conceptos filosóficos, "para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó" (EPF: 21). La tradición imperante se ha afianzado en función de la clausura de otras tradiciones que no se han podido preservar y de otras posibilidades que no se han podido realizar. El "espíritu original" de los conceptos no es ninguna esencia sino precisamente sus sentidos invisibilizados y sus posibilidades no realizadas en la tradición imperante. De ahí el efecto liberador que tiene para Arendt la destrucción que el pensamiento efectúa de la tradición.

La tradición ordena el pasado, no sólo desde el punto de vista cronológico sino, ante todo, sistemático, pues separa lo positivo de lo negativo, lo ortodoxo de lo herético, aquello que es obligatorio e importante de la masa de opiniones y datos irrelevantes o meramente interesantes. La pasión del coleccionista, por otra parte, no sólo no es sistemática sino que raya lo caótico, no tanto porque sea una pasión sino porque no está iluminada por la calidad del objeto –algo que es clasificable– sino por su "autenticidad", su carácter único, algo que desafía cualquier clasificación sistemática. (HTO: 206)[23]

La reconstrucción de la filosofía tal y como Arendt la está pensando implica concebirla como la tarea del coleccionista, con un impulso destructivo del ordenamiento cronológico y sistemático de la tradición, tendiente a que lo que había sido subsumido en la tradición aparezca en su singularidad. Esta tarea crítico-destructiva del pensamiento se articula con la actividad reconstructiva del juicio en la narración discontinua. La actividad reconstructiva recae en el juicio porque éste siempre parte de las cuestiones concretas, mientras que el pensamiento se ocupa de lo general y, aunque el juicio supone

una retirada del mundo, ésta no implica un abandono del mundo como ocurre en el pensamiento –que detenta ciertas tendencias, como veremos, a conducir a la forma de vida del bios theorétikos–. Abordaremos la distinción entre el pensamiento y el juicio (VE: 116) en el capítulo 9, pero baste aquí mencionar que si la concepción tradicional de la filosofía se basa en el pensamiento, desde la perspectiva de Arendt, si acaso resulta posible concebir una reconstrucción de la filosofía, ésta se caracterizaría por una articulación entre el pensamiento y el juicio, en la que el primero realice el movimiento destructivo, pero luego quede sujeto al juicio para llevar a cabo las evaluaciones y las aseveraciones en relación con el mundo de los asuntos humanos. Cuando el pensamiento lleva a cabo la tarea propia del juicio, la filosofía culmina o en puras abstracciones o, peor aún, en consideraciones refractarias respecto de los asuntos mundanos. Sólo en su articulación con el juicio puede el pensamiento no cortar las amarras con el mundo y dar lugar a una comprensión narrativa que, en tanto se sustenta en esta dinámica entre el pensamiento y el juicio, no puede clausurar su sentido en sí misma ni replegarse en la continuidad de la tradición.

De esta manera, la narración discontinua es producto de este movimiento conjunto del pensamiento y del juicio, que se apoya en el juicio para tomar la distancia necesaria para una evaluación, lo que implica retirarse del mundo pero sin sucumbir en los peligros de abandonarlo, mientras que se sustenta en el pensamiento para que el juicio no se clausure sino que reconsidere críticamente sus aseveraciones. La narración discontinua no es, entonces, meramente un precepto metodológico sino que constituye un ejercicio de articulación de nuestras actividades mentales del pensamiento y del juicio. Por eso, la concepción de Arendt no puede ser subsumida

simplemente en las corrientes narrativistas, no sólo por la dimensión existencial de la comprensión narrativa y su vinculación con las actividades del pensamiento y el juicio, sino también por el énfasis benjaminiano en la discontinuidad. En este capítulo abordamos la especificidad de la perspectiva arendtiana de la narración discontinua en relación con la historia, donde el concepto fundamental es el de acontecimiento, como aquel que irrumpe en el acaecer y es "lo suficientemente importante para iluminar su pasado" (DHA: 41). De este modo, el sentido no se hace presente en la continuidad de la trama de la narración sino que "sólo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan" (CH: 53). En el próximo capítulo, en tanto, analizamos la narración discontinua en su vinculación con los procesos de constitución de la subjetividad, donde el concepto fundamental será el de espacio público como espacio de aparición.

En relación con la filosofía, hemos visto que la crítica radical de esta tradición que Arendt emprende la lleva al mismo tiempo a un replanteamiento de la actividad del pensamiento y su relación con el juicio, a partir de lo cual hemos intentando delinear una posible reconstrucción de la filosofía. Una filosofía transfigurada que, haciéndose cargo de afrontar la pluralidad y el disenso, se encuentre impulsada por las experiencias del mundo y permanezca vinculada a ellas, renunciando a las explicaciones sistemáticas y totalizadoras. La forma de reconstrucción de la filosofía puede ser concebida entonces como una tarea narrativa discontinua que, enlazando el juicio y el pensamiento, se retire del mundo sin abandonarlo y se relacione crítico-destructivamente con el pasado, para hacer resurgir nuevos sentidos de conceptos y fragmentos de pensamiento, una vez que han sido sustraídos de la tradición y reinsertados en el presente.

1. En relación con la distinción entre Erfahrung y Erlebnis remitimos a diversos trabajos de Benjamin: "El regreso del flâneur" [1929], "El pañuelo" [1932] y "Sobre algunos temas en Baudelaire" [1939].

2. Amengual (2008: 55) sostiene que Benjamin se propone "ampliar el concepto de experiencia a través de la memoria [...] El nuevo concepto de experiencia habrá de integrar y articular la dimensión de la memoria tanto en su dimensión individual como colectiva" (nuestro subrayado). Véase también respecto de la persistencia de la experiencia en Jay (2009: 386).

3. Remitimos especialmente a la carta que Adorno (2001: 147-148) le envía a Benjamin en relación con "El narrador" el 6 de septiembre de 1936. Al respecto véase también la referencia de Rolf Wiggershaus (2010: 243) a Adorno como "instancia de control" de Benjamin y también el libro de Susan Buck-Morss: Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt (1981: 274-357).

4. En este punto nos distanciamos de la interpretación de Kai Evers (2005: 110), quien encuentra un contrapunto entre el anuncio de Benjamin de la desaparición de la narración y el lugar privilegiado que la narración detenta para la comprensión del pasado en la perspectiva de Arendt. También disentimos con Annabel Herzog (2000) que aproxima en este punto a Arendt y Benjamin pero sin dar cuenta de esta cuestión problemática referida a la desaparición de la narración en el mundo contemporáneo. Por nuestra parte, proponemos una lectura de Benjamin en la que, si bien reconocemos que advierte el declive de la narración, principalmente en la forma tradicional del cuento, al mismo tiempo, procuramos mostrar que se propone pensar una nueva modalidad de narración que supone la revolución de la forma narrativa tradicional.

5. Encontramos otro ejemplo en el relato de Potemkin (Benjamin, 2009: 9-10) al comienzo de su ensayo sobre Kafka [1934].

6. Este final pertenece a la tercera edición de Los orígenes del totalitarismo de 1968, aunque ya se encontraba en la segunda edición de 1958 cuando Arendt se encontraba finalizando La condición humana, sólo que esta frase cerraba el capítulo "Ideología y terror de una nueva forma de gobierno" pero luego Arendt había incorporado otro capítulo con un epílogo sobre la revolución húngara ("Reflections on the Hungarian Revolution"). En la tercera edición eliminó este epílogo y el libro termina con el capítulo sobre ideología y terror. En la primera edición, el libro terminaba con unas "Concluding Remarks" que Arendt después advirtió en el prefacio a la segunda edición que no consideraba en absoluto concluyentes y por eso las incorporó en su mayor parte al cuerpo del texto y agregó el capítulo sobre ideología y terror. Parte de la connotación de apertura del cierre del libro puede deberse precisamente a este mayor distanciamiento de los sucesos, por un lado, y también al desarrollo de su marco conceptual en torno de la vida activa para el abordaje de la política. Recordemos que la primera publicación de La condición humana es de 1958, el mismo año de la segunda edición que incorpora este capítulo sobre ideología y terror.

7. Para un análisis de las críticas que Benjamin dirige a las formas modernas de narración, especialmente a la novela, la historiografía y la prensa, véase el artículo "La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis «Sobre el concepto de historia» y su relación con los dispositivos heurísticos del Passagen-Werk" de Francisco Naishtat (2008a).

8. Al respecto remitimos a nuestro artículo "La dimensión política de la historia en Hannah Arendt" (Di Pego, 2004).

9. Hemos modificado la traducción reemplazando "actuar" por "comportarse", palabra que hemos subrayado. Consideramos que el traductor comete un error al colocar "actuar" derivado del concepto de acción en relación con la sociedad cuando en la frase precedente Arendt afirma: "Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción" (CH: 51). Aquí la traducción debería ser "Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluye la posibilidad de acción". Por ello posteriormente cuando refiere a la sociedad utiliza las palabras behavior y la expresión "to make them behave". Esta última expresión es traducida por "hacerlos actuar" cuando para mantener la precisión y la coherencia de los conceptos arendtianos debería ser traducida como "hacerlos comportarse". A continuación consignamos el párrafo completo de la edición en inglés: "It is decisive that society, on all its levels, excludes the possibility of action, which formerly was excluded from the household. Instead, society expects from each of its members a certain kind of behavior, imposing innumerable and various rules, all of which tend to «normalize» its members, to make them behave, to exclude spontaneous action or outstanding achievement" (Arendt, 1998a: 40; nuestro subrayado).

10. En alemán Benjamin utiliza la palabra Praxis (1969: 434). El traductor Pablo Oyarzún Robles la ha traducido como práctica (Benjamin, 2008: 95).

11. Según las palabras del propio Benjamin (2008: 133): "Novela: la forma que se crearon los hombres cuando ya no pudieron considerar las preguntas más importantes de la existencia sino bajo el punto de vista de los asuntos privados".

12. Otros ejemplos de novelistas que desafían a la novela convencional y recrean las potencialidades de la narración serían para Benjamin (2005: 331) Edgar Allan Poe, Franz Kafka, James Joyce, Siegfried Kracauer, Ernest Hemingway, entre otros, y desde el ámbito de la poesía Charles Baudelaire.

13. En la edición en alemán, Arendt (1989: 230).

14. En la edición en alemán, Arendt (1989: 205).

15. Herzog (2000: 18) sostiene que, aparte del ensayo sobre Benjamin, pueden encontrarse en Arendt sólo dos referencias a Benjamin, omite de este modo, la referencia en el ensayo sobre Kafka y la referencia al París del siglo XIX en Los orígenes del totalitarismo. Además en las anotaciones en su Diario filosófico, encontramos otras tres referencias.

16. La traducción de la dedicatoria a Benjamin es: "A la memoria de Walter Benjamin" (QC: 242). Citamos la reconstrucción bibliográfica exhaustiva de las publicaciones de Arendt que Ursula Ludz ha realizado en el libro Ich will verstehen que reúne escritos vinculados a la vida y a la obra de Arendt. Este libro ha sido traducido por Manuel Abella y José Luis López de Lizaga y publicado bajo el título Lo que quiero es comprender.

17. Benjamin (2002: 81) sostiene: "Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado en ella. Pero si dependiera del papel secante, no quedaría nada de lo escrito".

18. El trabajo de Lisa Disch (1993: 665-694) "More Truth than Fact. Storytelling as Critical Understanding in the Writtings of Hannah Arendt" constituye un análisis del vínculo entre la tarea narrativa y la crítica pero sin ponerla en discusión y tensión con la concepción heideggeriana de la comprensión.

19. Hemos abordado este texto en el apartado 4, "Crítica de la tradición: el abismo entre filosofía y política", del capítulo 3. El texto fue publicado por Jerome Kohn bajo el título "Sócrates" en La promesa de la política.

20. Como ya hemos señalado con antelación, siguiendo la expresión en inglés "self alienation", hemos modificado la traducción consignando "la alienación de sí mismo" en lugar de "la propia alienación" como figura en la versión castellana de Ramón Gil Novales.

21. Al respecto, véase nuestro trabajo "Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt" (Di Pego, 2010a).

22. La gran excepción es Kant como hemos visto en el apartado 4, "Crítica de la tradición: el abismo entre la filosofía y la política", del capítulo 3. Al respecto véase especialmente la nota 44 de ese capítulo.

23. La palabra que Arendt utiliza en inglés para autenticidad es genuineness (2007a: 44) y en alemán Echtheit (1989: 235). El hecho de que en castellano no exista un sustantivo de genuino hace que el traductor lo vierta como autenticidad, pero creemos que el carácter genuino resulta más apropiado porque remite a lo propio o característico de algo, lo que queda aclarado cuando luego Arendt se refiere a "su carácter único", que vierte el inglés uniqueness (2007c: 44) y el alemán Einzigartigkeit (1989: 235).

Capítulo 7
Narración y subjetividad en La condición humana

1. Delimitación de la problemática del "quién"

En este capítulo, nos adentramos en el tratamiento de la narración en La condición humana, lo que nos remite particularmente al vínculo entre la narración y la subjetividad. En este marco, polemizamos con la interpretación de Paul Ricœur, según la cual en la obra de Hannah Arendt puede encontrarse una concepción narrativa de la identidad. Para ello, retomamos el peculiar carácter fragmentario de la narración en Arendt, al tiempo que destacamos el vínculo que establece entre la identidad y el discurso, por lo que entendemos que podría concebirse una articulación no necesariamente narrativa. Asimismo, consideramos que la identidad posee una dimensión fenoménica, según Arendt, que se manifiesta en el hecho de que el "quién" se muestra y aparece ante los otros. Estas singularidades resultan a su vez esclarecidas retomando el abordaje de la historia de Walter Benjamin y su noción de imagen dialéctica.

En el prólogo de La condición humana, Arendt señala que el mundo moderno (modern world), surgido luego de los terribles acontecimientos que signaron el siglo XX –el totalitarismo con sus campos de concentración y exterminio, y la bomba atómica– y que han marcado la finalización de la época moderna (modern age), nos obliga a repensar las condiciones básicas de la existencia humana y su inherente fragilidad. Así se embarca en una indagación de las dimensiones de la vita

activa y particularmente de la acción que, junto con el discurso, tiene la capacidad de revelar el "quién", es decir, la singularidad propia de los actores. La manifestación del quién adquiere coherencia a través de la incorporación de las acciones a una historia narrada. Paul Ricœur fue uno de los primeros en advertir la importancia de la narración en la obra de Arendt tanto en relación con la historia como con la identidad personal.[1] Incluso encuentra en Arendt una formulación de la identidad narrativa que ha contribuido a sus propios desarrollos.[2] A lo largo de este capítulo, nos proponemos revisar críticamente esta interpretación de Ricœur y a la vez esclarecer el vínculo de la narración con la identidad en la obra de Arendt.

En este apartado comenzamos realizando una aproximación a la problemática del quién, que nos permita delimitar su particularidad respecto de la identidad de los objetos. En este punto, tanto los desarrollos de Arendt como los de Ricœur remiten a la elucidación del modo de ser del Dasein en Heidegger, pero la narración en Arendt, como hemos visto, adquiere un carácter fragmentario peculiar a partir de su reapropiación del abordaje de la historia de Benjamin. En el segundo apartado, nos abocamos a la reconstrucción de la concepción de la identidad narrativa desde los textos de Arendt y de Ricœur, centrándonos especialmente en los diversos paralelismos que es posible encontrar, aunque sin descuidar sus respectivas singularidades que suelen permanecer inadvertidas en la lectura del propio Ricœur.

En el tercer apartado desarrollamos nuestra tesis de que la identidad narrativa no agota el tratamiento arendtiano de la identidad, sino que su abordaje remite también a una dimensión fenoménica, que nos obliga a reconsiderar el papel de la narración y de sus alcances articuladores. Este carácter

fenoménico de la identidad en Arendt, aunque resulta inaprehensible discursivamente, supone una dialéctica entre el mostrar y el decir análoga a la se produce en las imágenes dialécticas benjaminianas. Frente a la fugacidad de la manifestación de la identidad fenoménica, la narración se presenta como un paliativo que le ofrece cierta estabilidad. Aquí reside el núcleo de la perspectiva arendtiana de la identidad y de su especificidad frente a la identidad narrativa en Ricœur.

En el cuarto apartado, ponemos de manifiesto la conflictividad irreductible entre acción o vida y narración que subyace a la concepción de la identidad en Arendt. De este modo, no se trataría meramente de un hiato entre acción y narración, como pretende Ricœur, sino más bien de un carácter agonal constitutivo y a la vez insuperable de la identidad. En el quinto apartado, analizamos que así como el totalitarismo, según lo que hemos visto en los primeros capítulos, plantea ciertas dificultades respecto de cómo comprender este pasado que no se quiere conservar, los campos de concentración y exterminio también suponen una problematización de la narración en relación con los procesos de constitución de la subjetividad. Para abordar estas cuestiones, comenzamos introduciendo el planteo de Arendt en torno de la identidad entendida como la manifestación de la singularidad del "quién".

En el capítulo quinto de La condición humana, Arendt analiza la problemática del "quién" en íntima vinculación con la acción y con las historias narradas. Elude explícitamente referirse a la "identidad personal" porque entiende que el término "identidad" nos remite a la búsqueda de una serie de atributos permanentes. Plantear el problema en estos términos implicaría tratar a las personas como si fuesen "cosas" delimitables por sus propiedades. Siguiendo a Heidegger,[3]

Arendt entiende que la pregunta por la identidad nos conduce a respuestas irremediablemente sustancialistas, puesto que, en realidad, la identidad de una persona debe circunscribirse a otro ámbito ontológico particular que requiere de categorías específicas. Por eso, nos propone indagar por el "quién" de alguien, entendiendo por esta tarea algo completamente diferente a la indagación por la identidad de los objetos. De todas formas, Arendt nos advierte respecto de la inercia de la tradición filosófica arraigada en nuestros usos del lenguaje, por lo cual tendemos a responder más bien "qué" es alguien enumerando una serie de atributos que lo caracterizan.

En el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir qué es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o "carácter" en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa. Esta frustración mantiene muy estrecha afinidad con la bien conocida imposibilidad filosófica de llegar a una definición del hombre, ya que todas las definiciones son determinaciones o interpretaciones de qué es el hombre, por lo tanto de cualidades que posiblemente puede compartir con otros seres vivos, mientras que su específica diferencia se hallaría en una determinación de qué clase de "quién" es dicha persona. (CH: 205)

Las concepciones sustancialistas resultan impotentes puesto que, en su anhelo de delimitar las propiedades permanentes, no pueden aprehender ni la singularidad de la existencia humana, ni la de un individuo particular. En la perspectiva de Arendt, por el contrario, "quién" sea alguien se devela en sus acciones y

palabras, así como en las historias que a partir de ellas se narran. Arendt redirecciona el problema de la identidad, puesto que rompe con la alternativa entre el sustancialismo y las posiciones críticas escépticas, mostrando que efectivamente no se puede responder en los términos tradicionales de la filosofía desde Descartes, pero que esto tampoco implica que la cuestión de la identidad o, más precisamente, de la subjetividad se disuelva. Por el contrario, propone abordar esta problemática desde una perspectiva práctico-fenomenológica que parte de la vita activa, entendiendo la "identidad" –en un sentido no tradicional– como aquello que se manifiesta en el mundo común cuando los hombres actúan y dialogan entre sí.

Ricœur (1996b: XV) recupera esta tentativa arendtiana de dar una respuesta no sustancialista respecto de la identidad personal, y en el prólogo de Sí mismo como otro formula que pretende mostrar "que la hermenéutica del sí se encuentra a igual distancia de la apología del Cogito que de su abandono". Ricœur sitúa así su hermenéutica del sí entre el cogito absoluto de Descartes y el cogito quebrado de Nietzsche, procurando recuperar el cogito pero despojado de su carácter absoluto. Una inquietud que recorrerá este capítulo será si Ricœur logra mantenerse equidistante de estas posiciones, o si acaso se inclina hacia el restablecimiento del cogito, aunque más no sea de un "cogito herido";[4] mientras que Arendt parecería oscilar hacia el polo de Nietzsche, en tanto que el "quién" resultaría una manifestación efímera e intangible, y por tanto esquiva a los intentos de aprehenderla conceptualmente. A partir de esta hipótesis, nuestra tarea consistirá en delimitar las afinidades, así como las particularidades irreductibles respecto de la identidad en Arendt y Ricœur.

Un punto de convergencia entre ambos resulta ser el abordaje de la identidad a partir de la acción y de las historias

narradas. La identidad se constituye en los cursos de acción y en su reapropiación en la narración, puesto que a través de la trama, las acciones adquieren cierta "concordancia", en términos ricœurianos, o cierta coherencia según Arendt.[5] En la perspectiva de Ricœur, la construcción de la trama es una operación que se lleva a cabo a través de tres tipos de síntesis. En primer lugar, la trama implica la síntesis entre los múltiples acontecimientos y la singularidad de la historia, es decir, la trama transforma los múltiples sucesos en una historia que no se reduce a la enumeración de los hechos narrados sino que "los organiza en un todo inteligible" (Ricœur, 2006a: 11). En segundo lugar, la trama reúne una serie de componentes heterogéneos, como circunstancias, agentes, interacciones, medios y fines, situaciones inesperadas y resultados indeseados, entre otros. En este sentido, la trama constituye una síntesis de lo heterogéneo en la historia, que Ricœur (2006a: 11) caracteriza como "concordancia discordante" o "discordancia concordante". En tercer lugar, la construcción de la trama implica una síntesis entre dos clases de tiempo: el tiempo como sucesión abierta e indefinida de sucesos que genera la expectativa respecto del desenvolvimiento de la historia, y el tiempo de la narración signado por el cierre y la culminación. "De este análisis de la historia [narrada] como síntesis de lo heterogéneo, podemos, pues, retener tres trazos: la mediación entre los sucesos múltiples y la historia singular ejercida por la trama; la primacía de la concordancia sobre la discordancia; y, finalmente, la lucha entre sucesión y configuración" (Ricœur, 2006a: 12).

Por su parte, preocupada por los enfoques causales o funcionales de la historia que le sobreimprimen una continuidad y una necesidad, que termina presentando la historia como una serie de resultados que no podrían haber sido

de otra manera, Arendt sustenta, como hemos visto en los capítulos precedentes, una concepción discontinua de la narración,[6] en la que se plasma una reapropiación de las denominadas tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin. En contra de las concepciones de la historia que, fundadas en la causalidad y en el progreso, conciben el pasado y el futuro como una "sucesión de acaecimientos" que corren "entre los dedos como un rosario" (Benjamin, 2002: 65), Arendt, en consonancia con el enfoque benjaminiano, procura preservar las rupturas y las discontinuidades que atraviesan el pasado y que permiten iluminar la apertura del propio presente. Sólo cuando el presente deja de ser entendido como una mera consecuencia o producto de los acontecimientos precedentes, puede emerger en tanto espacio de posibilidades. Para mitigar el peligro que la narración lleva consigo de configurar un continuum que vuelva imperceptibles las luchas y los conflictos que marcaron el pasado, resulta necesario "pasarle a la historia el cepillo a contrapelo" (Benjamin, 2002: 53, tesis VII). De manera que la tarea de la historiografía consiste en introducir rupturas y saltos que permitan trastocar esa continuidad, y estos componentes introducen en el enfoque de Arendt una particularidad en relación con la concepción de Ricœur.

Mientras que Ricœur subraya la primacía de la concordancia sobre la discordancia, de acuerdo con Arendt la narración es fundamentalmente discontinua y su concepto central es el de acontecimiento, entendido precisamente como aquello que irrumpe en el acaecer tanto de la historia como de la historia de una vida. De este modo, en la medida en que profundizamos en qué entienden por narración Arendt y Ricœur, se pone de manifiesto el carácter divergente de sus concepciones. La historia discontinua en Arendt se estructura en torno del acontecimiento, como configurador de sentido, más que en

torno de la articulación de la trama y la primacía de la concordancia como en Ricœur. La narración mantiene en Arendt un íntimo vínculo con lo particular y, por eso, la relevancia de la concatenación de la trama es desplazada por las condiciones que permiten la emergencia de lo singular. Como en El narrador de Benjamin (2008: 68), según hemos visto, el "arte de narrar estriba en mantener una historia libre de explicaciones al paso que se relata [...] Lo extraordinario, lo maravilloso, se narran con la mayor exactitud, y no se le impone al lector la conexión psicológica del acontecer".

A pesar de que la narración desde esta perspectiva no consiste en una concatenación de sucesos, la narración aunque fragmentaria detenta cierta "coherencia". En este punto resulta necesario distinguir claramente entre coherencia y continuidad (Althaus, 2000: 185-187). Esta última hace referencia a cómo los sucesos se siguen de otros precedentes, de un modo análogo a un encadenamiento temporal y causal; mientras que la coherencia remite a las relaciones, vínculos y conexiones entre esos sucesos, pero que no son de índole causal. La coherencia se inscribe en el ámbito de la noción de cristalización entendida como la confluencia de elementos que hacen posible el surgimiento de un acontecimiento.[7] El abordaje histórico requiere del análisis de los factores contingentes que convergen en la emergencia de un acontecimiento y que no pueden ser subsumidos bajo un modelo explicativo.[8] De este modo, la historia narrada otorga coherencia a los acontecimientos al establecer relaciones entre ellos, pero en la medida en que esta historia es discontinua y se estructura en torno de la metáfora de la cristalización, preserva a la vez el carácter singular que hace a todo acontecimiento irreductible a sucesos precedentes.

La narración de historias, entonces, ofrece la posibilidad de articular lo divergente, sin disolver sus particularidades ni sus

tensiones inherentes. Por eso, esta narración discontinua se presenta como una vía para la constitución de la identidad, entendida ya no en términos sustancialistas, sino como una suerte de frágil compromiso aunque relativamente perdurable de elementos heterogéneos. En el caso de la identidad personal, las acciones ocupan un papel destacado entre los elementos heterogéneos, y la historia narrada les ofrece un marco de coherencia y delimitación temporal. De esta forma, Arendt aborda la cuestión del "quién" a partir del vínculo entre acción e historia. Este camino será retomado y profundizado por Ricœur, tal como él mismo lo señala en una conferencia de 1979 aunque, como hemos advertido, con una concepción disímil de la narración.

Creo que el profundo análisis de la acción que lleva a cabo Hannah Arendt en La condición humana, confirma, en cierto modo, mi postura y me anima a continuar en esta dirección. Como es sabido, Hannah Arendt distingue entre "trabajo", "obra" y "acción". El trabajo (labor) –señala Arendt– tiene por objeto, sencillamente, la supervivencia, y se caracteriza por la lucha entre el hombre y la naturaleza. La obra (work) trata de dejar una huella duradera en el curso de las cosas. Respecto de la acción, puede decirse que sólo es digna de llamarse así cuando abandona el deseo del hombre de dominar la naturaleza o de dejar tras de sí monumentos que den fe de su actividad. La acción sólo trata de ser recogida en un relato cuya función consiste en procurar una identidad al agente, una identidad que sólo puede ser, consiguientemente, narrativa. (Ricœur, 1999: 210)[9]

En el tercer volumen de Tiempo y narración, Ricœur aborda la cuestión de la identidad como una mediación capaz de

articular el relato histórico y el de ficción. Los acontecimientos que constituyen la historia de un individuo o de una comunidad se presentan de manera discontinua y divergente, pero pueden ser interpretados en función de una trama narrativa que se vale tanto de la historia como de la ficción.[10] De este modo, Ricœur esboza su concepción de la narración como una configuración capaz de dar respuesta al problema de la permanencia en el tiempo de la identidad personal. En esta aproximación a la cuestión de la identidad y su vínculo con la narración, aparece de nuevo explícitamente una mención a la contribución de Hannah Arendt:

> Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento a la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la pregunta "¿quién?", como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa. (Ricœur, 1996a: 997)

En Sí mismo como otro, Ricœur retoma la problemática de la identidad narrativa pero para abordarla no ya como mediación entre relatos históricos y de ficción, sino como mediación entre mismidad e ipseidad en la constitución de la identidad personal. Este desplazamiento permite profundizar los aportes tentativos de la identidad narrativa en relación con

la identidad personal.[11] No nos detendremos en las diversas problemáticas en torno de la identidad narrativa[12] abordadas por Ricœur, puesto que nos interesa fundamentalmente analizar su interpretación de la identidad en los textos de Hannah Arendt; no obstante, realizaremos algunos breves señalamientos respecto de la mediación de la identidad narrativa entre las dos formas de la identidad: la identidad idem y la identidad ipse.

En el carácter de una persona, entendido como aquellos rasgos distintivos que se mantienen estables, la identidad ipse y la idem se vuelven indiscernibles, puesto que la primera es recubierta por el idem. La permanencia en el tiempo del idem remite a la identidad numérica, a la identidad cualitativa y a la continuidad interrumpida de ésta. En este sentido, Ricœur (1996b: 117) afirma que "el carácter es verdaderamente el «qué» del «quién»". En este caso, sin embargo, no se trata sencillamente del "qué" de un objeto, lo que remitiría al problema de la adscripción, sino del recubrimiento del "quién" por el "qué". En el otro polo de la identidad personal, se encuentra el mantenimiento de sí, que constituye otra forma de permanencia en el tiempo, en el que prevalece la identidad ipse.[13] En cualquiera de estos dos polos, ambas identidades son irreductibles, puesto que incluso en el caso del recubrimiento del ipse, Ricœur (1996b: 117) advierte que "lo que la sedimentación ha contraído, la narración puede volver a desplegarlo". En este caso, observamos cómo Ricœur reelabora la distinción ontológica heideggeriana y la recuperación que de ella hace Arendt, pero al interior mismo del Selbst,[14] que supone ahora una mediación entre el "qué" y el "quién" es alguien. La identidad personal se sustenta en dos polos: el del carácter (idem) y el del mantenimiento de sí en la promesa (ipse), y ambas formas de permanencia en el tiempo son

articuladas a través de la mediación de la identidad narrativa en el orden de la temporalidad.

Habiéndola situado en este intervalo, no nos asombrará ver a la identidad narrativa oscilar entre dos límites, un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del idem y del ipse, y un límite superior, en el que el ipse plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del idem. (Ricœur, 1996b: 120)

2. Desde la identidad narrativa hacia la identidad fenoménica

En la delimitación arendtiana del "quién" en torno de la acción y de las historias narradas se esbozan, según Ricœur, algunas de las principales características de la identidad narrativa. A continuación procuramos precisar esta interpretación de Ricœur, bajo el supuesto de que, aun cuando la narración detente un carácter fragmentario en Arendt, sigue obrando como una mediación que permite otorgar coherencia a las acciones pasadas. La cuestión será indagar en qué medida el peculiar enfoque de la narración en Arendt podría conducir, como ya hemos esbozado, a una reconsideración de la identidad y de su relación con el carácter narrativo. Pero antes de posicionarnos al respecto, nos adentraremos en la lectura de Ricœur, quien encuentra en las formulaciones pioneras de Arendt un camino sugestivo para el esclarecimiento del papel de la narración en la configuración de la identidad personal. De este modo, desde la perspectiva de Ricœur, Arendt sustenta una concepción de la identidad narrativa que, aunque requiere ser en cierta medida precisada, ofrece un antecedente relevante para sus propias indagaciones.[15]

Hannah Arendt [...] relaciona la pregunta ¿quién? con una especificación propia del concepto de acción, que ella opone al de trabajo [labor] y al de obra [work]. Mientras que el trabajo se exterioriza completamente en la cosa fabricada, y la obra

cambia la cultura encarnándose en documentos, monumentos, instituciones, en el espacio de aparición abierto por la política, la acción es aquel aspecto del hacer humano que reclama narración. A su vez, es función de la narración determinar el "quién de la acción". (Ricœur, 1996b: 40)

A lo largo de los escritos de Arendt,[16] pueden encontrarse numerosos pasajes que denotan este abordaje de la identidad; así por ejemplo, en La condición humana, sostiene que "sólo podemos saber quién es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras" (CH: 210). Mientras que la obra que alguien ha realizado y dejado tras de sí nos informa qué es o era ese alguien, esto no nos dice nada respecto de quién sea. Para aclarar esto, Arendt trae a colación el caso de Sócrates, que nunca escribió nada y a quien sin embargo conocemos mucho mejor por la historia de su vida que a Platón o a Aristóteles, de quienes disponemos de numerosos escritos en los que plasmaron sus posiciones. La singularidad de cada persona se encuentra, entonces, en estrecha relación con lo que se revela en el discurso y la acción como actividades específicamente humanas, y no con la labor (labor) y el trabajo (work).[17] Sólo en la acción el discurso desempeña una función que no es meramente instrumental, como sucede en el caso de la producción de una obra, sino que permite expresar la distinción de cada persona, es decir, su irreductible singularidad. La acción siempre se desarrolla en un marco de pluralidad y es, por tanto, acción concertada que requiere del discurso.

Las acciones y las palabras se caracterizan por ser frágiles y efímeras, se desvanecen una vez realizadas o proferidas y parecen difíciles de preservar si no fuera por las historias (stories) que de ellas se pueden contar. A través de las historias

o relatos, entonces, se logran resguardar las acciones y las palabras, así como también otorgarle coherencia a aquello que parecía caótico y accidental. Arendt destaca el hecho de que la acción "«produce» historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles" (CH: 208). En este sentido, deben comprenderse las palabras de Ricœur (1996b: 40) citadas precedentemente de que "la acción es aquel aspecto del hacer humano que reclama narración. A su vez, es función de la narración determinar el «quién de la acción»". De este modo, tres serían las funciones de la narración: preservar las acciones pasadas, otorgarles coherencia y permitir la aprehensión del "quién" de la acción.

La principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía; de esta vida, bios, diferenciada del simple zoé, Aristóteles dijo que "de algún modo es una clase de praxis". Porque acción y discurso, que estaban muy próximos a la política para el entendimiento griego, como ya hemos visto, son las dos actividades cuyo resultado final siempre será una historia con bastante coherencia para contarla, por accidentales y fortuitos que los acontecimientos y su causa puedan parecer. (CH: 111)

Cuando contamos una historia, los caóticos sucesos del pasado emergen con una coherencia que conlleva un efecto estructurador y al mismo tiempo vuelve inteligibles los sucesos, es decir, los dota de sentido. En el ensayo que le dedicara a la escritora danesa Isak Dinesen, Arendt sostiene que "la historia revela el significado de aquello que de otra manera seguiría

siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos" (HTO: 112). El pasado nos interpela a enfrentarnos a la sucesión abrumadora de acontecimientos y es a través de la narración de una historia que podemos sobrellevar su peso, dotándola de significado. En este sentido, Arendt afirma enfáticamente que "es cierto que el hecho de narrar una historia revela significado sin cometer el error de definirlo, que crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal como son realmente" (HTO: 113).

Sin embargo, es necesario recordar que, como hemos visto en el capítulo 1, esta reconciliación, no implica en absoluto el perdón ni la justificación de lo acaecido, como la misma Arendt se encarga de aclarar –en "Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión" (EC: 372)–, sino más bien constituye un intento por comprender cómo fue posible que determinados acontecimientos sucedieran en este mundo en el que seguimos viviendo. La reconciliación tampoco supone una infructuosa superación del pasado (Vergangenheitsbewältigung), sino la disposición a afrontar la inacabada tarea de intentar comprenderlo. El concepto alemán Vergangenheitsbewältigung resulta ciertamente difícil de traducir al castellano preservando sus diversos matices. En su ensayo sobre Lessing, publicado junto al de Dinesen y otros nueve ensayos más en Hombres en tiempos de oscuridad, Arendt toma posición en el debate en torno del modo de enfrentarse o manejar el pasado traumático del nazismo en la Alemania de fines de los años 50. El traductor al castellano opta por la expresión "dominio del pasado" (HTO: 31-32) presumiblemente recabando en que el verbo bewältigen se remonta al verbo gewältigen que proviene de Gewalt –dominio, pero también violencia–, y en este sentido, el concepto remitiría al dominio que se consigue sobre algo que previamente había ofrecido resistencia. Sin embargo, en esta

traducción no se percibe que este dominio permite al mismo tiempo dejar atrás de algún modo ese pasado, y por eso la otra connotación de la expresión mit etwas bewältigen es precisamente superar algo. En esta doble connotación del término,[18] Arendt nos advierte que no es posible dominar ni superar el pasado: "Quizás eso (dominar el pasado) no pueda hacerse con ningún pasado, pero ciertamente no con el pasado de la Alemania de Hitler. Lo mejor que puede lograrse es saber con precisión qué fue, soportar ese conocimiento y luego aguardar y ver qué resulta de este conocimiento y del hecho de soportarlo" (HTO: 30).

Llegados a este punto, se nos podría señalar que hemos relegado la cuestión de la identidad personal para desplazarnos hacia el plano de la historia, y se nos podría objetar si no es acaso en este plano en el que Arendt aborda la cuestión de la narración. No obstante, no sólo hemos citado precedentemente diversas referencias del texto de Arendt que vinculan íntimamente la revelación del "quién" con el discurso y la acción, sino que en su ensayo sobre Lessing resulta manifiesto el papel que la narración desempeña en la vida cotidiana de las personas. La identidad personal es concebida como un proceso incesante de reapropiación de los acontecimientos pasados y presentes a través de la narración. Pero también la identidad de los colectivos se forja en un proceso similar, puesto que remite al aporte de la narración histórica a la constitución de la comunidad política,[19] entendida como un espacio en el que las personas se reconocen en su pertenencia mutua y que, extendiéndose hacia el pasado y el futuro, ofrece un marco de perdurabilidad para la acción y el discurso:

El poeta, en un sentido muy general, y el historiador, en un sentido especial, tienen la tarea de poner este proceso de

narración en movimiento y de involucrarnos en él. Y nosotros, aunque no somos, en la mayoría de los casos, ni poetas ni historiadores, estamos familiarizados con la naturaleza de este proceso por nuestra propia experiencia de vida, pues nosotros también tenemos la necesidad de recordar los sucesos significativos de nuestras vidas narrándolos a nosotros mismos y a otras personas. De este modo, estamos constantemente preparando el camino para la "poesía", en el sentido más amplio, como un potencial humano; estamos esperando constantemente, por así decir, que surja en algún ser humano [...] Ninguna filosofía, análisis o aforismo, por profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia bien narrada. (HTO: 32)

Por último, quisiéramos señalar una peculiaridad de este proceso de emergencia de la identidad a través de la historia vivida y narrada, que nos aleja del equívoco de suponer que cada quien forja su identidad de manera autosuficiente. Nuestra vida se despliega en una trama de asuntos humanos, signada por la pluralidad y por la interacción con otros, motivo por el cual aunque realicemos una acción con la intención de alcanzar un fin, frecuentemente sucede no sólo que no logra su cometido sino que incluso nos depara una serie de consecuencias inesperadas. Por eso, si bien las historias son resultado de la acción y del discurso, no lo son al modo de un producto realizado por un autor, sino más bien en una dimensión que implica que el agente actúa y al mismo tiempo padece las circunstancias de las relaciones en las que se desenvuelve su acción. La historia de cada vida se lleva a cabo en un entramado de relaciones, donde los otros a su vez son agentes que modifican esa historia y que al mismo tiempo son arrastrados por ella. En este sentido, como señala Ricœur

(1983a: 25; nuestra traducción) en el prefacio a la segunda edición francesa de La condición humana: "La historia de una vida es una suerte de compromiso entre los acontecimientos iniciados por el hombre en tanto que agente de la acción y las circunstancias inducidas por la trama de las relaciones humanas". Entonces, la identidad misma se forja en esa suerte de compromiso que excede a los propios actores, y en el transcurso del cual las circunstancias y los otros se vuelven partícipes activos de ese proceso.

The disclosure of the "who" through speech and the setting of a new beginning through action, always fall into an already existing web where they immediate consequences can be felt. Together they start a new process which eventually emerges as the unique life history of the newcomer, affecting uniquely the life histories of all those with whom he comes into contact. It is because this already existing web of human relationships, with its innumerable, conflicting wills and intentions, that action almost never achieves its purpose. (Arendt, 1998a: 184)[20]

En el quinto capítulo de La condición humana, Arendt se refiere a la revelación del quién en relación con el discurso –traducción en la versión castellana del término speech– y con la acción. A partir de esto, consideramos que pueden delinearse algunas particularidades del enfoque de Arendt en relación con el de Ricœur. El hecho de que Arendt se refiera al vínculo entre la revelación del quién y el discurso, y no particularmente de la narración,[21] es relevante puesto que la noción de discurso resulta ser más amplia que la de narración, es decir, que si bien toda narración es forzosamente discursiva, no todo discurso es necesariamente narrativo. En Arendt, podría entonces pensarse

en una articulación discursiva entre mismidad e ipseidad que no proceda necesariamente de manera narrativa.[22]

Cuando Ricœur (1996b: 126) analiza el reduccionismo de Parfit, le critica que expresamente excluye "cualquier dialéctica –narrativa u otra– entre mismidad e ipseidad", dejando abierta así la posibilidad de una dialéctica no narrativa. Sin embargo, cuando avanza en sus estudios ya resulta evidente no sólo la mutua interdependencia entre identidad y narración, sino que no pueden pensarse más que en una constitución mutua, es decir, donde no hay narración no puede haber identidad personal. Esto se manifiesta cuando Ricœur (1996b: 149) aborda la novela El hombre sin cualidades de Musil, señalando que, "a medida que el relato se acerca al punto de anulación del personaje, la novela pierde sus cualidades propiamente narrativas". Ricœur (1996b: 149) establece, entonces, una correlación indisoluble entre la trama narrativa y la constitución del personaje; así, la pérdida de identidad del personaje resulta paralela a la descomposición de la narración, y esto "lleva a la obra literaria no lejos del ensayo".[23] El ensayo no tiene una configuración narrativa que permita realizar una síntesis de lo heterogéneo que articule discordancia y concordancia.

Arendt, en cambio, parece concebir que la identidad se encuentra en relación no sólo con la narración sino también, y fundamentalmente, con aquello que se manifiesta a través del discurso y de las acciones que realizamos en el espacio público. La particularidad del enfoque arendtiano no reside en el énfasis en el papel del espacio público, que también resulta fundamental en la constitución de la identidad narrativa para Ricouer, sino en la primacía de una dimensión fenoménica de la identidad como algo que aparece, se muestra, se revela en el discurso y en la acción. Esta dimensión de la identidad que se

despliega en el estar entre los hombres nos remite, como veremos, a la concepción bejaminiana del mostrar, como diferenciado del decir, y su vínculo con las imágenes dialécticas.

Veamos al respecto las propias palabras de Arendt: "mediante la acción y el discurso, los hombres muestran [show] quiénes son, revelan [reveal] activamente su única y personal identidad y hacen su aparición [appearance] en el mundo humano" (CH: 203; nuestro subrayado). La utilización de términos como "mostrar", "revelar" y "aparecer" no es casual sino que enfatiza el ya mentado carácter fenoménico de la identidad. El "quién" se va mostrando a través de las acciones y de las palabras del actor en el espacio público. En este sentido, "el descubrimiento [disclosure] de «quién» en contradistinción al «qué» es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta– está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace" (CH: 203; nuestro subrayado). Esta identidad fenoménica es en cierto modo inasible porque se manifiesta en el estar entre los hombres, pero resulta intangible y esquiva a cualquier intento de aprehensión discursiva.

La manifestación de quién es el que habla y quién el agente, aunque resulte visible, retiene una curiosa intangibilidad que desconcierta todos los esfuerzos encaminados a una expresión verbal inequívoca [...] La imposibilidad, como si dijéramos, de solidificar en palabras la esencia viva de la persona tal y como se muestra en la fusión de acción y discurso, tiene gran relación con la esfera de los asuntos humanos donde existimos primordialmente como seres que actúan y hablan [...] La manifestación del "quién" acaece de la misma manera que las manifestaciones claramente no dignas de confianza de los antiguos oráculos que, según Heráclito, "ni revelan ni ocultan

con palabras, sino que dan signos manifiestos". Este es un factor básico en la también notoria inseguridad no sólo de todos los asuntos políticos, sino de todos los asuntos que se dan directamente entre hombres. (CH: 205-206)[24]

La identidad acaecería, según Arendt, de manera análoga a una imagen dialéctica benjaminiana: fulgura desplegando su singularidad e iluminando su entorno, que se nos aparece en consecuencia bajo una nueva luz para luego desvanecerse aunque dejando huellas tras de sí. Este carácter intangible de la identidad que se resiste a ser delimitado con palabras no supone sin embargo que ésta no se funde también en elementos discursivos, sino que implica más bien una necesaria confluencia entre el mostrar y el decir, análoga a la que se produce en las imágenes dialécticas de Benjamin. En la revelación de la identidad, como en las imágenes dialécticas, hay una primacía del mostrar que se advierte en la impotencia de los elementos discursivos por sí mismos, que no obstante resultan necesarios en complementariedad con el mostrar para el despliegue de la identidad. Puesto que el lenguaje solo no alcanza, debe conjugarse con el mostrar inherente a las imágenes dialécticas, que constituyen de este modo el momento culminante en el que fulgura la verdad a través de la confluencia entre el mostrar y el decir.[25] Benjamin (2005: 464, N 2 a, 3) afirma que "sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje", y una dialéctica similar entre el mostrar y el decir, con preeminencia del primer elemento, se puede encontrar en la concepción arendtiana de la identidad. De manera análoga a como aquello que se muestra en las imágenes dialécticas benjaminianas permite una reconfiguración del sentido de lo dicho, en la revelación del

"quién", de acuerdo con Arendt, se produce una articulación de palabras y acciones que hace posible la manifestación de su singularidad.

El otro aspecto de las imágenes dialécticas que se recrea en el abordaje de la identidad de Arendt es su caracterización como "una constelación saturada de tensiones" (Benjamin, 2005: 478, N 10 a, 3), que emerge en la cesura del movimiento del pensamiento. Quién sea alguien o su "identidad" se encuentra también atravesada por elementos en tensión provenientes de las acciones pasadas y presentes. En el Libro de los pasajes, Benjamin (2005: 464, N 2 a, 3) concibe las imágenes dialécticas como "aquello donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación". De este modo, la imagen dialéctica permite "mostrar" el conjunto de elementos en tensión que subyacen a ella, allí precisamente donde el pensamiento se detiene. Asimismo, la identidad en Arendt se caracteriza también por la revelación de una tensión, que no puede ser abolida ni superada sino que resulta constitutiva y pone de manifiesto su carácter agonal. Esta tensión inherente a la identidad se manifiesta en el ámbito público revelando una articulación fenoménica y discursiva que no borra su conflictividad originaria pero que no obstante vuelve inteligible en forma de destellos el "quién" de la acción. Así emerge una identidad fenoménica y discursiva, "que se muestra, se expone, se hace visible, nace al mundo, aparece" (Tassin, 2004: 141), pero que no sería indefectiblemente narrativa. De esta manera, Arendt establece un estrecho vínculo entre la identidad fenoménica, entendida como la manifestación de la singularidad, y la discursividad; aunque ésta no debe ser subsumida completamente bajo la narratividad, como parece suceder en la interpretación de Ricœur.

La identidad fenoménica y discursiva reviste de un carácter inasible e intangible, por lo cual se revela plenamente a los otros pero no puede ser asida por el propio actor. "En la acción y en el discurso, dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros somos incapaces de captar" (CH: 262). En este sentido, la manifestación de la singularidad de alguien se hace palpable para quienes se encuentran en el espacio público pero se le escabulle a la propia persona que actúa. Por eso, Arendt enfatiza que la revelación de "quién" sea alguien

> casi nunca puede realizarse como un fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiese de este «quién» de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades. Por el contrario, es más que probable que el «quién», que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el daimon de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente. (CH: 203)

Ante el hecho de que "las identidades intangibles de los agentes [intangible identities of the agents]" (CH: 211)[26] se muestran en el espacio público pero escapan a los propios actores, Arendt advierte que la narración constituye un efectivo paliativo. Así, cuando contamos una historia, nos reapropiamos de la esquiva identidad fenoménica y, al hacerlo, la preservamos transfigurada, la dotamos de sentido y un "quién" –coherente– emerge de ese relato. Sin embargo, este relato nunca logra completamente su cometido mientras estemos vivos, porque seguiremos actuando y padeciendo de manera que siempre permanecerá abierta la reconfiguración de ese relato.

En otras palabras, como ya hemos visto, no podemos ser "autores" de nuestra propia historia a la manera de alguien que elabora un producto determinado, porque somos actores que al mismo tiempo actuamos y padecemos por estar inmersos en la trama de las relaciones humanas. Al respecto resultan particularmente esclarecedoras las palabras de Tassin (2004: 144): "La acción es anónima. El anonimato de la acción significa la ausencia de autor, no la del actor. Sólo un autor puede ser anónimo; jamás un actor podría serlo pues no podría sustraerse a la visibilidad, expuesto como está a la luz pública en cada uno de sus actos". En consecuencia, el narrar la historia de una vida nunca lograría su cometido plenamente para el actor mismo sino sólo posteriormente para el narrador. Por eso, Arendt frecuentemente menciona el hecho de la emergencia del "quién" en el relato de una vida o biografía pero no hace referencias a la posibilidad de autobiografías.[27]

Esta incambiable identidad de la persona, aunque revelándose intangible en el acto y el discurso, sólo se hace tangible en la historia de la vida del actor y del orador; pero como tal únicamente puede conocerse, es decir, agarrarse como palpable entidad, después de que haya terminado. Dicho con otras palabras, la esencia humana [...] de quién es alguien, nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia. Por lo tanto, quienquiera que conscientemente aspire a [...] dejar tras de sí una historia y una identidad que le proporcione "fama inmortal", no sólo debe arriesgar su vida, sino elegir expresamente, como hizo Aquiles, una breve vida y prematura muerte. Sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el indisputable dueño de su identidad y posible grandeza, debido a que en la muerte se retira de las posibles consecuencias y continuación de lo que empezó. (CH: 216-217)

3. La identidad entre la exaltación de la acción y el impulso de la narración

En cuanto actores, nuestra identidad se juega "en la continuidad del vivir donde nos revelamos gradualmente" (CH: 217)[28] y donde las consecuencias de nuestros actos resultan en gran medida incontrolables. La identidad narrativa constituye un paliativo frente a la intangibilidad de la manifestación del quién, pero los propios actores nunca pueden realizarla plenamente, pues excede la propia vida y su significado sólo se revela retrospectivamente. "La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes" (CH: 215). De este modo, Ricœur (1983a: 24) señala que el principal problema de La condición humana reside precisamente en la falta de esclarecimiento del vínculo entre acción y narración: "Le lien entre action et histoire racontée («story») constitue un des thèmes les plus frappants de tout le traité sur la condition humaine. Ce lien est fort subtil. Hannah Arendt ne veut pas dire que le déploiement de la vie constitue en tant que tel une histoire, ni même que la révélation du «qui» soit par elle-même une histoire".[29] A su vez este problema remite a una dificultad más amplia respecto de la articulación entre vida activa y vida contemplativa, que si bien es una presuposición fundamental del libro, Arendt nunca la aborda expresamente ni esclarece de qué modo entiende la vida contemplativa.[30] Todo esto parece conducir en el enfoque

arendtiano a una irremediable brecha entre el actor y el narrador, y por tanto entre la vida y la narración.

Respecto de esta cuestión quisiéramos realizar algunos comentarios. En primer lugar, no hay una separación tajante para Arendt entre actor y narrador, de manera que el primero vive la vida y el segundo la narra.[31] Por eso, tampoco puede sostenerse, de acuerdo con Arendt, que desde la perspectiva del actor la narración se encuentra relegada o suspendida frente a la acción, mientras que inversamente en el caso del narrador sea la acción la que se encuentra relegada o suspendida frente a la narración. Antes bien, lo que diferencia la mirada del actor de la del narrador, entendido como espectador, es que la narración de este último se construye desde un cierto retiro del mundo y con la perspectiva más amplia que ofrece el juicio retrospectivo, que en el caso del historiador está dado por la distancia que introduce el paso del tiempo. Este vínculo entre la narración y el juicio, como veremos en el capítulo 9, nos permitirá repensar su relación con la acción, porque el juicio se retira del mundo, pero no lo abandona, y permanece inmerso en la pluralidad puesto que no sólo "depende de las opiniones de los demás" sino que "debe tenerlas en cuenta" (VE: 116). A diferencia de la manera en que ha sido concebido tradicionalmente el pensamiento como una actividad solitaria y recluida del mundo, el juicio y la narración retrospectiva remiten a la perspectiva del espectador, pero un espectador que necesita de quienes actúan para constituirse como tal, de manera análoga a como los actores requieren del espectador para ser tales. La dinámica del espacio público mismo supone esta doble dimensión complementaria de los actores y de los espectadores.

Por su parte, el actor también narra y cuenta su vida, puesto que la narración es constitutiva del sentido mismo de la acción,

pero este sentido que se erige en vida del actor siempre será limitado en relación con la amplitud de una mirada retrospectiva. Entonces, la narración de los propios actores resulta impotente para dotarse de cierta perdurabilidad, puesto que será reconfigurada y reapropiada con posterioridad. La historia se enriquece retrospectivamente porque este narrador distanciado temporalmente puede vincular al hecho pasado con eventos posteriores que resultaban ajenos a los propios actores. De este modo, no hay una brecha entre actor y narración, sino más bien una relación constitutiva, cuyo sentido se profundiza en un espiral hermenéutico con el transcurso del tiempo.

Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significado y veracidad. Lo que el narrador cuenta debe estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son el resultado inevitable de la acción, no es el actor, sino el narrador quien capta y "hace" la historia. (CH: 215)

En segundo lugar, es necesario destacar, como advierte Ricœur, que en la obra de Arendt el vínculo entre acción y narración resulta ciertamente sutil o tenue. En este punto precisamente reside una de las diferencias fundamentales entre las perspectivas de ambos filósofos. Ricœur (2006a: 9) se afana en explicitar este vínculo y en desarticular la afirmación de que "las historias son narradas y no vividas; y la vida es vivida y no narrada". Para mostrar que las historias también son vividas,

Ricœur (2006a: 17) trae a colación el acto de lectura en el que las historias "se viven imaginariamente". Mientras que respecto del vínculo que liga la vida con la narración encuentra tres anclajes que remiten a la "capacidad prenarrativa de lo que llamamos vida" (Ricœur, 2006a: 17). El primer anclaje está constituido por la semántica de la acción o la red significativa de expresiones y conceptos que nos permiten comprender el actuar y que también se encuentran a la base de la comprensión del relato. El segundo anclaje reside en el "simbolismo implícito o inmanente" de toda acción, que le confiere una primera legalidad, y el tercero, consiste en la "cualidad prenarrativa de la experiencia humana" (Ricœur, 2006a: 18). Aquí no podemos detenernos en el esclarecimiento de este carácter prenarrativo de la acción, pero sí queremos destacar que por esta vía Ricœur pretende haber respondido al desafío de establecer un vínculo no contingente entre vida o acción y narración.

Por su parte, en Arendt se establece un vínculo entre vida y narración, pero de un carácter completamente diferente.[32] La única mediación y articulación posible se realiza a través del espacio público y resulta por tanto una cuestión fundamentalmente política. No sólo no hay referencia alguna a una estructura prenarrativa de la acción, sino que nos atrevemos a señalar que Arendt vería en esta solución un nuevo intento de la filosofía de superar o al menos poner en suspenso la tensión constitutiva que atraviesa la subjetividad entre los impulsos reveladores de la acción y los intentos estabilizadores de la narración. Después de todo, la conformación de las narraciones estaría sujeta en Arendt a la disputa pública y sólo podría encontrar cierta precaria estabilidad con el paso del tiempo. Por eso, la narración podría alcanzar únicamente en el largo plazo el carácter de una

síntesis estable, mientras que para los actores mismos la identidad resulta más bien aquello que se manifiesta de manera un tanto incontrolable en la acción, en el discurso y en las narraciones. La identidad, aun con momentos de relativa estabilidad, se constituye en una arena de aparición impregnada de un carácter agonal.[33]

La identidad que en Arendt se revela en el espacio público y se articula discursivamente resulta en cierto sentido incapaz de lograr una síntesis sustentable, pues se presenta más bien como un campo de fuerzas en tensión. En otras palabras, en Arendt no hay una resolución de la identidad como una síntesis de lo heterogéneo, sino que ésta más bien constituye una tensión irrebasable entre la inasible e impredecible identidad fenoménica y la pretensión de mantenimiento del sí de la identidad narrativa. A partir de estas consideraciones, la afirmación de Ricœur (1996b: 204, nota 38; nuestro subrayado) de que en Arendt "la acción encuentra, finalmente, su estabilidad en la coherencia de una historia narrada que dice el «quién» de la acción", se nos muestra como restringida para dar cuenta de la dimensión fenoménica y agonal de la identidad. En realidad, según Arendt, el quién no sólo se dice a través de un relato, sino que fundamentalmente se muestra en las acciones y las palabras que se despliegan en la conflictividad del espacio público. De este modo, la identidad se encuentra en Arendt vinculada con el discurso, pero también con la acción, que denota un carácter fenoménico que no puede ser reducido a sus elementos discursivos. Ésta es la dimensión de la identidad que hemos procurado recuperar en Arendt y que puede ser articulada discursiva o narrativamente, pero que constantemente excede estas tentativas y las recrea en una frágil estabilidad.

En la medida en que la identidad en Arendt consiste en la manifestación de la singularidad y que ésta no alcanza una estabilidad perdurable, puede apreciarse un cierto sesgo nietzscheano en su perspectiva. Mientras, la identidad narrativa en Ricœur permite justamente dar cuenta de una continuidad temporal perdurable y relativamente estable a través de la trama, por lo que mostraría un cierto sesgo cartesiano aunque ahora en la forma de un "cogito herido". En su libro sobre Freud, Ricœur advierte que reflexión y conciencia ya no coinciden, puesto que el cogito emerge en un movimiento que primeramente supone una inmersión en lo inconsciente para comprender su verdad a través del reconocimiento del carácter ilusorio de la conciencia presente. En la perspectiva psicoanalítica nos encontramos, entonces, con un cogito herido que ya no puede poseerse sino que se muestra como una tarea interpretativa mediada simbólicamente.

Entiendo, pues, la metapsicología freudiana como una aventura de la reflexión, su camino es el del desasimiento de la conciencia, por lo mismo que su tarea es el devenir-consciente. Pero lo que resulta de esa aventura es un Cogito herido: un Cogito proferido, pero no poseído; un Cogito no comprende su verdad originaria sino en y por el reconocimiento de la inadecuación, la ilusión y la mentira de la conciencia actual. (Ricœur, 1990: 384)

A lo largo de la obra de Ricœur pueden encontrarse diversas referencias al cogito herido y, aunque éstas abundan principalmente hasta fines de la década del 60,[34] también es posible encontrar referencias posteriores. Así por ejemplo, en 1987 en un simposio en Granada sobre su pensamiento, Ricœur (1991c: 72) sostiene que "el cogito no resulta solamente herido

por la multiplicidad de las operaciones en las que se expresa, sino por la separación entre la existencia y la reflexión. De hecho es esta separación la que implica una cierta fragmentación y dispersión de las expresiones de la vida del sujeto".[35] El apego de Ricœur a seguir planteando las problemáticas contemporáneas en torno del sujeto en relación con el cogito inscribe su pensamiento, como él mismo lo reconoce, en la tradición reflexiva cartesiana, aunque en una variante que la conduce a través de la fenomenología y de la hermenéutica, en cuyo trayecto el cogito ha devenido un cogito herido.

Me gustaría caracterizar la tradición filosófica a la que pertenezco mediante tres rasgos: está en la línea de una filosofía reflexiva; se encuentra en la esfera de influencia de la fenomenología; pretende ser una variante hermenéutica de dicha fenomenología. Por filosofía reflexiva entiendo en líneas generales, el modo de pensamiento procedente del Cogito cartesiano, a través de Kant y de la filosofía poskantiana francesa. (Ricœur, 2000: 200)

De modo que el sesgo cartesiano en la perspectiva de Ricœur es notorio. Aunque el cogito ya no resulta aprehensible en su inmediatez, es posible todavía dar cuenta de un cogito herido que adquiere relativa estabilidad a través de la mediación de la identidad narrativa y cierta permanencia en el tiempo a través del mantenimiento de sí. En El cogito herido, Jean Greisch se ha servido de la metáfora de Ricœur para indagar, como lo indica su subtítulo, sobre los vínculos entre la hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana. En definitiva, la figura de un cogito herido implica "un sujeto a la vez dueño de sí mismo" (Greisch, 2001: 69) y que no puede sustraerse de

las necesidades del carácter, del inconsciente, de la vida, del otro, pero que no obstante logra una articulación con ciertos márgenes de estabilidad y perdurabilidad en el tiempo.

En el caso de Arendt, el sesgo nietzscheano se apreciaría tanto en la provisionalidad como en el carácter inherentemente conflictivo y agonal de la revelación del quién. No hay en Arendt una síntesis de lo heterogéneo ni una primacía de la concordancia sobre la discordancia, sino que la identidad se manifiesta en una amalgama de tensiones y conflictividades irresolubles. "Like Nietzsche, Arendt challenges the assumption that a single, unified subject resides behind action; like him, she suggests that the unworldly self –the thinking as well as the biological and psychological self– is in fact a multiplicity of conflicting drives, needs, and faculties" (Villa, 1996: 90).[36] Dana Villa ha explorado los motivos nietzscheanos inscriptos en la reflexión de Arendt, para mostrar la dimensión estetizante de la acción, en la que se despliega realizándose la singularidad de cada quién.[37] Frente a la intangibilidad de esta identidad fenoménica, como la hemos denominado, la narración se presenta en la perspectiva arendtiana como un paliativo con relativa estabilidad pero no obstante inmerso en un carácter provisional.

Las consideraciones precedentes no quieren decir que Arendt sea nietzscheana ni que Ricœur sea cartesiano, sino solamente que sus respectivas aproximaciones al problema de la identidad presentan indicios que las orientan en direcciones disímiles. Arendt exalta la revelación del quién en el estar con los otros en el espacio público, la manifestación de su singularidad y el carácter provisorio de las narraciones de los actores para apropiarse de ella. Por su parte, Ricœur encuentra en la narración una forma de articular la identidad personal, que permite a través de la trama efectuar una síntesis de

elementos heterogéneos con la consecuente primacía de la concordancia sobre la discordancia.

4. Subjetividad, arraigo terreno y cuerpo propio

Hasta aquí hemos abordado la subjetividad en Arendt en su relación con la narración, como ha sido planteada principalmente en La condición humana. Pero cabe preguntarnos si acaso los procesos de constitución de la subjetividad no se encuentran también atravesados por la irrupción de la forma de dominación totalitaria y por los campos de concentración y exterminio. Aunque Arendt no realiza este movimiento, a continuación procuramos indagar en los desafíos que supone pensar la subjetividad a partir de las experiencias cruciales que marcaron el siglo XX. Arendt había llevado a cabo, como vimos en los primeros capítulos, el análisis de las dificultades que enfrentaba la historia para la comprensión del totalitarismo, y ahora será cuestión de examinar las dificultades que enfrenta la narración como forma de despliegue de la propia subjetividad no sólo después de los campos de concentración y exterminio, sino también en el marco de ciertos fenómenos propios de las sociedades de masas de la posguerra.

Comenzamos, para ello, reconstruyendo las críticas de Ricœur a la concepción reduccionista de Derek Parfit, con el objeto de mostrar las dos condiciones básicas de la existencia humana sobre las que se sustenta la cuestión de la identidad: el arraigo terreno y la experiencia del cuerpo propio. Ricœur advierte que los casos ficcionales de Parfit conducen a una

situación de indecibilidad, en la medida en que suponen una aproximación a la identidad entendida meramente como mismidad, al tiempo que desconocen esas dos condiciones de la existencia humana. Sin embargo, ni la Tierra ni el cuerpo propio pueden ser reducidos a meros objetos físicos, sino que se encuentran a la base de la posibilidad de nuestras experiencias de la espacialidad y la temporalidad de los objetos físicos.

No obstante, a partir de las reflexiones de Hannah Arendt es posible advertir que algunos sucesos del siglo pasado han erosionado estas condiciones, volviéndolas problemáticas. En este contexto, procuramos retomar el enfoque arendtiano poniendo en relación su estudio sobre el totalitarismo con el de la sociedad de masas,[38] bajo la hipótesis de que esto permitiría reconsiderar las críticas de Ricœur a Parfit, a través del análisis de esas situaciones históricas concretas, que han impactado de diversa manera en los procesos de subjetivación. De este modo, no pretendemos en absoluto dar por saldada la controversia entre ambos filósofos, sino más bien poner de manifiesto, recurriendo a la mediación del análisis de Arendt, algunos de los desafíos que enfrenta la constitución de la subjetividad en las sociedades contemporáneas.

El debate que Ricœur entabla con Parfit en los estudios quinto y sexto de *Sí mismo como otro* reviste de una complejidad que excede ampliamente el tratamiento que podemos realizar en este apartado.[39] Aquí sólo nos limitaremos a reconstruir someramente algunas de las estrategias argumentativas que Ricœur utiliza en su crítica del reduccionismo de Parfit, en vistas de delimitar dos de los conceptos fundamentales que estructuran el análisis fenomenológico-hermenéutico de la subjetividad, a saber, el cuerpo propio y el arraigo terreno.

En primer lugar, Ricœur se concentra en la tesis reduccionista que sustenta Parfit, según la cual una persona, aunque constituya una "entidad distinta", no puede tener existencia separada de un cerebro y de una serie de acontecimientos físicos y mentales vinculados entre sí. De esta manera, Parfit entiende que su tesis se enfrenta con el dualismo de las posiciones no reduccionistas, plasmado paradigmáticamente en el ego cartesiano. La tesis no reduccionista es dualista porque "la identidad consiste en un hecho suplementario respecto de la continuidad física y/o psíquica" (Ricœur, 1996b: 128). Por un lado, se podría objetar si acaso la posición de Parfit no viola la tesis reduccionista, en la medida en que pretende que la persona es una "entidad distinta" pero que no tiene existencia separada del cerebro y de la ocurrencia de acontecimientos físicos y mentales. Tal vez sea por ello que Ricœur analiza en el estudio quinto una versión simplificada de la tesis reduccionista, según la cual "la existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí" (Parfit, citado por Ricœur, 1996b: 128).[40]

Por otro lado, a lo largo de su estudio, Ricœur solamente aclara en una nota al pie que Parfit adscribe a otra versión más sofisticada de la tesis reduccionista que la que él ha tomado como objeto de confrontación. Veamos el texto de la nota: "Según la segunda [versión], la persona podría considerarse como una entidad distinta sin que esta entidad tenga una existencia separada [...] Parfit adopta, para la noción de persona, esta segunda versión. Para él, esta versión no viola la tesis reduccionista" (Ricœur, 1996b: 128, nota 24; nuestro subrayado). En esta última frase se puede observar cierto reparo de Ricœur respecto de que Parfit logre su cometido. No

obstante, el hecho de que Parfit (2004: 105) desarrolle su concepción distinguiéndose explícitamente de los denominados "reduccionistas identificativos, que creen que las personas no son nada más que cuerpos", nos pone de manifiesto que la versión simplificada del reduccionismo que Ricœur critica no parecería alcanzar al reduccionismo de Parfit. Para ello, en lugar de criticar un reduccionismo simplificado, que no es el de Parfit, Ricœur debería haberse detenido a demostrar previamente que Parfit no puede cumplir con su cometido de elaborar un reduccionismo que se ha desembarazado del dualismo pero sin recaer en un mero reduccionismo identificativo.

En segundo lugar, la crítica de Ricœur se dirige en mayor profundidad al análisis de aquello que resulta "reducido" en la concepción de Parfit. Lo que distingue la tesis reduccionista de la no reduccionista, según Parfit, es su rechazo del dualismo, pero Ricœur (1996b: 129) señala que esta tesis "reduce no sólo, ni siquiera primariamente, la calidad de mío de la vivencia psíquica (the experiences, en el sentido inglés del término), sino fundamentalmente la del cuerpo propio". De este modo, la posición de Parfit reduce la experiencia del cuerpo propio a una descripción impersonal, no siendo ya posible delimitar una pertenencia como mía. El cuerpo propio se vuelve entonces un cuerpo más entre otros cuerpos y esto se refuerza con la elección de los puzzling cases que se centran en problemáticas vinculadas con el cerebro. Precisamente del cerebro no podemos tener ninguna relación vivencial como tenemos con los órganos del movimiento, la percepción o la expresión. El cerebro se encuentra "desprovisto de cualquier estatuto fenomenológico", no podemos sentirlo, y constituye por tanto una "interioridad no vivida" (Ricœur, 1996b: 130).

En tercer lugar, Ricœur objeta que la utilización de puzzling cases, además de reducir la cuestión del cuerpo propio a un cuerpo físico cualquiera y centrar la cuestión de la identidad en torno del cerebro, viola otra de las condiciones básicas de la existencia humana que es el arraigo terreno. Para comprender las implicancias de la crítica ricœuriana, reconstruiremos someramente el proceder argumentativo de Parfit. Después de comenzar con una crítica de las tesis no reduccionistas, Parfit se propone desmontar la creencia de que "la identidad es siempre determinable" (Ricœur, 1996b: 131), mostrando a través de la utilización de puzzling cases situaciones paradójicas en las que no se puede establecer la continuidad o no de la identidad. Los puzzling cases son ejercicios de ficción que, aunque pueden no ser realizables técnicamente, resultan concebibles en la medida en que no son ni lógica ni físicamente imposibles. Estos casos imaginarios frecuentes en la literatura sobre la identidad personal plantean situaciones del siguiente tipo: "Trasplante de cerebro, bisección, duplicación de hemisferios cerebrales, etc." (Ricœur, 1996b: 132).

Ricœur retoma un caso de Parfit basado en la ficción de la teletransportación con dos resoluciones alternativas. En ambas instancias se hace una copia de mi cerebro, que es transmitida por radio a un aparato situado en otro planeta, donde una máquina reconstruye sobre la base de esta información una copia exacta de mí mismo. En la primera variante, mi cerebro y mi cuerpo son destruidos en el viaje espacial, entonces cabe preguntarse si he muerto o si he sobrevivido en la réplica. En la segunda, llego al planeta y me reúno con mi réplica, pero mi corazón se encuentra afectado y sé que moriré al poco tiempo. Mi réplica intenta consolarme diciéndome que ocupará mi lugar y entonces me pregunto si moriré o si sobreviviré en ella. Estas dos variantes muestran "la indecibilidad del problema de la

identidad" (Ricœur, 1996b: 131), puesto que, respecto de la identidad numérica, mi réplica es distinta de mí, pero respecto de la identidad cualitativa resulta indistinguible y por tanto podría sustituirme. A partir de este caso y otros similares, Parfit concluye que el problema mismo tal como ha sido planteado carece de solución, y por tanto debe ser disuelto.[41]

Ricœur presenta diversas objeciones a esta argumentación, de las cuales nos concentraremos en las referidas a la utilización de casos de ciencia ficción. En los casos precedentes resulta evidente que la identidad de una persona se restringe a su cerebro y a la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales interrelacionados. La persona se presenta como equivalente del cerebro, en tanto que objeto manipulable y sustituible técnicamente, y en consecuencia "el problema de la ipseidad ha sido eliminado por principio" (Ricœur, 1996b: 133). En este sentido, Ricœur (1996b: 150) advierte "que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad". Pero además los casos de ciencia ficción precedentes violan dos condiciones básicas de la existencia humana: la del cuerpo propio como constitutivo del sí y la del arraigo terrestre del hombre, que hace que la Tierra no sea un planeta más entre otros sino "el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo" (Ricœur, 1996b: 150).

El problema de los puzzling cases, entonces, es que se basan en una "presunta contingencia de los rasgos más fundamentales de la condición humana" (Ricœur, 1996b: 134), puesto que la persona es reducida a su cerebro y a una serie de acontecimientos físicos y mentales, sustrayéndosele de las condiciones bajo las que se desarrolla su existencia humana. Frente a estas limitaciones de las ficciones tecnológicas, Ricœur (1996b: 150) considera que en el relato literario "la acción «imitada», en y por la ficción, sigue estando sometida

también a la restricción de la condición corporal y terrena". Asimismo, mientras que las ficciones tecnológicas son variaciones de la mismidad donde la problemática de la ipseidad ha desaparecido, las ficciones literarias presentadas por Ricœur constituyen más bien variaciones en torno de la ipseidad.

En la medida en que el cuerpo propio es una dimensión del sí, las variaciones imaginativas en torno a la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad. Además, en virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo califica la condición terrestre como tal y da a la Tierra la significación existenciaria que, de diversos modos, le otorgan Nietzsche, Husserl y Heidegger [...] Ahora bien, a lo que afectan los puzzling cases frontalmente de una contingencia radical es a esta condición corporal y terrestre que la hermenéutica de la existencia subyacente a la noción del obrar y del sufrir, considera insalvable [...] De este sueño tecnológico, ilustrado por las manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido, podemos decir que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad. (Ricœur, 1996b: 150)[42]

De manera que las ficciones tecnológicas desconocen las dimensiones del cuerpo propio y del arraigo terreno como constitutivas del modo de existencia humana. La perspectiva de Parfit permanece, así, inmersa en la tradición de la filosofía

moderna que concibió el cuerpo propio en analogía con los cuerpos físicos y lo caracterizó por su pasividad en función de su receptividad. El cuerpo propio, sin embargo, como lo muestra el enfoque fenomenológico de Merleau-Ponty (1985: 222), se diferencia de los otros cuerpos y se caracteriza por su actividad, en la medida en que constituye "una unidad expresiva" que es condición de posibilidad de las vivencias de las cosas y de los otros, y que funciona como un sistema de equivalencia de las distintas percepciones sensoriales. De este modo, "el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema" (Merleau-Ponty, 1985: 219). En este sentido, hacia mediados de la década de 1970, Arendt destaca precisamente que Merleau-Ponty había sido hasta ese entonces "el único filósofo que no sólo intentó explicar la estructura orgánica de la existencia humana, sino que también trató de embarcarse con toda seriedad en la elaboración de una «filosofía de la carne»" (VE: 57).

Un movimiento análogo se ha producido respecto de las formas en que ha sido entendida la Tierra. Aunque la concepción copernicana inaugura la modernidad concibiéndola como un cuerpo más entre otros cuerpos, esta misma concepción científica se sustenta en la experiencia de la Tierra como suelo que obra como referencia para el reposo y el movimiento de los cuerpos. Un cuerpo, como advierte Husserl (2006: 25), "no sólo tiene su extensión y cualidades, sino también su «lugar» en el espacio, susceptible de cambio, de reposo o movimiento. Pero mientras yo no tenga representación alguna de un nuevo suelo –uno desde el cual la Tierra pudiera tener, en un avance y retroceso conexos, el sentido de un cuerpo físico cerrado, en movimiento y reposo–

[...] mientras nada de ello ocurra, la Tierra misma es, justamente, suelo, no un cuerpo físico". El arraigo terreno al que Ricœur remite es precisamente esta idea de que la Tierra es nuestro suelo y no meramente un cuerpo más entre otros.

En La condición humana, Arendt advierte que la pertenencia del hombre a la Tierra en tanto que suelo, es decir, en tanto que morada que hace posible la existencia humana, ha sido puesta en tela de juicio en el transcurso del siglo XX con el comienzo de la conquista del espacio y la capacidad creciente de los hombres de recrear artificialmente las condiciones que hacen posible su vida. Aunque las desmesuradas promesas de conquista del espacio en el marco de la Guerra Fría han quedado relegadas en el siglo XXI y la humanidad parece haberse sumergido nuevamente en disputas terrenas, esto no le quita significación a la posibilidad de que la Tierra se esté volviendo paulatinamente incapaz de ofrecer un marco seguro y estable para el desarrollo de la vida humana. Ante el cambio climático y las diversas crisis ecológicas, se pone de manifiesto de qué manera el actuar de los hombres socava la sustentabilidad de la Tierra y de sus recursos naturales indispensables para la vida.

Si Arendt advertía con perplejidad hacia fines de la década del 50 que los hombres veían en el lanzamiento del primer satélite artificial la expresión de la liberación del hombre de la cárcel terrena, hoy en día, aunque la conquista del espacio se ha replegado luego de su impulso inicial, la creación de condiciones artificiales de vida se presenta cada vez más como un imperativo o una reacción obligada de las potencias mundiales tras el paulatino deterioro al que estamos conduciendo a nuestro hábitat natural. En cualquier caso, aparece en el horizonte científico, aunque todavía en el plano de la ciencia ficción, la creación de un ámbito artificial en el

cual pueda reproducirse la vida humana. De este modo, el hombre seguiría siendo un ser condicionado, pero se habría vuelto ahora capaz de producir artificialmente sus propias condiciones de existencia.

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio. El artificio humano en el mundo separa la existencia humana de la meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos. Desde hace algún tiempo, los esfuerzos de numerosos científicos se están encaminando a producir también vida "artificial", a cortar el último lazo que sitúa al hombre entre los hijos de la naturaleza. El mismo deseo de escapar de la prisión de la Tierra se manifiesta en el intento de crear vida en el tubo de ensayo [...] Este hombre futuro –que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman– parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo. (CH: 14-15)

El hombre es irremediablemente un ser condicionado, pero lo que se ha modificado desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días no es sólo que sea capaz de destruir la vida en la Tierra, sino que parece posible que genere artificialmente sus propias condiciones de existencia. Esto precisamente marcaría el final de la época moderna (modern age) y el comienzo de lo que Arendt denomina "mundo moderno"

(modern world) que sería el mundo después de las bombas atómicas. La Tierra, entonces, podría dejar de ser ese suelo que hace posible la vida humana, y la cuestión relevante para nuestra argumentación sería en qué medida esto afecta a una de las condiciones que parecía insuperable en nuestra existencia y, con ello, los modos de constitución de la subjetividad.

Además, Arendt señala otro sentido en el que nuestra experiencia con la Tierra se ha transformado. Con la ciencia moderna la Tierra ha devenido un objeto de estudio medible y manipulable, que finalmente la técnica ha logrado conquistar completamente, en la medida en que podemos alcanzar cualquier punto de la Tierra por más lejano que se encuentre en un tiempo que resulta poco significativo en relación con la duración de la vida humana. El avión resulta paradigmático en este proceso que ha hecho sucumbir la noción misma de distancia y que alcanza su plenitud en el siglo pasado, pero cuyos primeros pasos se remontan al tratamiento que la ciencia moderna hizo de la Tierra.

Antes de la reducción del espacio y la abolición de la distancia mediante el ferrocarril, el barco y el avión, se da la infinitamente mayor y más efectiva reducción que acaece mediante la capacidad topográfica de la mente humana, cuyo uso de los números, símbolos y modelos puede condensar y medir según escala la distancia física terráquea, poniéndola al alcance del entendimiento y natural sentido del cuerpo humano. Antes de aprender a rodear la Tierra, a limitar a días y horas la habitación humana, trajimos el globo a nuestro cuarto de estar para tocarlo con nuestras manos y hacerlo girar [...] El hecho de que la decisiva reducción de la Tierra fue consecuencia de la invención del avión, es decir, abandonar la superficie de la Tierra, es como un símbolo del general fenómeno que atestigua

que cualquier disminución de la distancia terrestre sólo se gana al precio de poner una decisiva distancia entre el hombre y la Tierra, de alienar al hombre de su inmediato medio terreno. (CH: 279-280)

El reverso de nuestra creciente capacidad de manipulación de la Tierra, como si fuese un objeto físico entre otros, es la alienación de nuestro medio terreno inmediato. En este sentido, Arendt advierte respecto de "la alienación de la Tierra inherente al descubrimiento y toma de posesión de la Tierra" (CH: 280). De este modo, tanto la carrera espacial en el siglo pasado y la capacidad del hombre de recrear condiciones de vida completamente artificiales como el proceso de alienación de la Tierra nos ponen de manifiesto algunas transformaciones que problematizan la idea del arraigo terreno como una condición básica de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos. Siguiendo el análisis de Arendt, se nos plantea entonces la inquietud de si tal vez la perspectiva de Ricœur no permanece anclada en marcos categoriales modernos, que pueden no permitir dar cuenta de ciertas tendencias que nos obligarían a replantear radicalmente la problemática de la identidad. Se podría aducir en defensa de Ricœur que hasta ahora la creación de un hábitat artificial para la vida humana no ha mostrado ser más que una tentativa que sólo ha adquirido plausibilidad en la ciencia ficción, pero la cuestión de la alienación de la Tierra parece ser un fenómeno que se encuentra a la base de nuestra experiencia cotidiana y que nos interpela de manera ineludible al abordar los procesos de subjetivación.

La otra condición que Ricœur atinadamente advierte que Parfit pasa por alto es la experiencia del cuerpo propio. En este punto, las reflexiones de Arendt en torno de los campos de

concentración y exterminio pueden permitirnos realizar algunas reconsideraciones. Arendt señala en Los orígenes del totalitarismo que la destrucción del cuerpo de los hombres constituía en los campos el primer paso hacia la aniquilación total de la dignidad humana, empezando por la forma en que las personas eran recluidas y transportadas hacinadas como animales en los trenes. La radicalidad de los campos residía en la destrucción de la subjetividad y en la consecuente aniquilación de toda huella de humanidad, es decir, en la completa desubjetivación y deshumanización que vuelve a las personas irreconocibles como tales. El objetivo de los campos no era sólo el asesinato, sino mostrar previamente que aún en vida se podía llevar a cabo un proceso total de desubjetivación[43] y de deshumanización[44] de las personas. Las descripciones de los musulmanes (Muselmänner), como los nazis llamaban a aquellos que se encontraban al borde de la muerte, muestran cómo las dimensiones de la existencia humana podían reducirse hasta transformar a las personas en meros cadáveres vivientes. El cuerpo propio ya no se vivencia como tal, no responde, no opone resistencia a las vejaciones, el hambre lo ciega, hasta que ya ni siquiera siente dolor, ni hambre y se abandona a la muerte. Estos moribundos (OT: 553) son seres irreconociblemente humanos, a los que Primo Levi describe de la siguiente forma:

Su vida es breve, pero su número es desmesurado; son ellos, los Muselmänner, los hundidos, los cimientos del campo, ellos la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiados vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar

muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla. (Levi, 2005: 120-121)

La vida humana se vuelve, de este modo, mera vida biológica incapaz de tomar la iniciativa, y la muerte ya no constituye el cierre que dota de significado nuestro paso por el mundo. Así, la vida y la muerte son subsumidas en el ciclo biológico donde todo resulta repetible y no susceptible de singularización, resultando así la vida y la muerte de un individuo indistinguible de la de cualquier otro miembro de su especie. Esto es lo que constituye la radicalidad y la aciaga novedad del totalitarismo. La dominación total propia de los campos de concentración demostró que, en relación con la vida y la muerte, era factible realizar algo que, hasta ese entonces, parecía imposible: eliminar toda espontaneidad y voluntad de un ser humano sin que esto implique su destrucción física y, posteriormente, asesinarlo pero privándolo del significado de su muerte como cierre de un trayecto de existencia singular. La terrible particularidad de los campos reside no sólo en el exterminio masivo de personas sino también en mostrar que es posible fabricar "cadáveres vivientes" sumidos en la inercia de la reproducción del ciclo biológico de la vida. Para estos seres despojados de toda espontaneidad, ni la vida ni la muerte poseen significado alguno. No hay un deseo de mantenimiento de la vida ni tampoco temor por la muerte, sólo la continuidad cíclica del proceso biológico. Los campos de concentración implican la extinción de los seres humanos por su transmutación en "especímenes del animal humano" (OT: 552), donde la vida carece de espontaneidad y la muerte de sentido.

En estos "especímenes del animal humano" producidos en los campos de concentración, la vivencia del cuerpo propio se encuentra atravesada por una paradoja: por un lado, se vive

para el cuerpo y se produce una identificación con el mismo pero, por otro, el cuerpo ya no se puede considerar un cuerpo propio. Esto es precisamente lo que Alberto Sucasas (2000: 198) denomina "la impropiedad del propio cuerpo". El proceso de desubjetivación que se persigue en los campos comienza por reducir a las personas "a cadáveres vivos" (OT: 548, 549), es decir, "a pura existencia somática, a carne desnuda" (Sucasas, 2000: 198), lo que culmina conduciendo también a la desestructuración de la experiencia del propio cuerpo. En los campos hay todo un procedimiento de tratamiento de los cuerpos conducente a su denigración que comienza, luego del hacinamiento del traslado, cuando los prisioneros llegan al campo con el rapado de las cabezas, la uniformización y la precariedad de la vestimenta, y continúa con la alimentación insuficiente, el sometimientos a malos tratos, las torturas, el trabajo denigrante y forzado, y la experimentación sobre los cuerpos, entre otros (Lautmann, 2007: 9-11). Como resultado de la acción de estos mecanismos sobre el cuerpo, advenían efectos como desorientación espacio-temporal, sensación de no poder controlar el cuerpo, y finalmente extrañeza y distanciamiento frente al propio cuerpo, pero una extrañeza que no entraña una salvaguarda de la subjetividad sino que ha conducido prácticamente a su disolución.

Si el pensamiento clásico afirmó un sujeto sin cuerpo y Merleau Ponty propuso la alternativa del sujeto-cuerpo, el Lager nos exige concebir un cuerpo sin sujeto, o al borde de perderlo (el "a punto de" de Antelme). Tal es el telos del sistema concentracionario. Lager es el nombre de un mecanismo cuyo rendimiento consiste en arrebatar al sujeto en él recluido su identidad, arrojando la operación, como saldo final, un residuo o resto irreductible (sobre el que ejercerá su

dominio el poder concentracionario): el cuerpo. (Sucasas, 2000: 198)

Este cuerpo que permanece como reducto objeto de la dominación totalitaria constituye un paradigma de la impropiedad, como advierte Sucasas, puesto que ya no responde a los propios designios sino sólo a las órdenes arbitrarias de los guardias. De este modo, el guardia se erige en la figura del amo con dominio absoluto sobre los cuerpos de los reclusos y, en consecuencia, el cuerpo se vuelve un cuerpo esclavo. En los campos, entonces, se implementan mecanismos tendientes tanto a la aniquilación de la subjetividad como a una dominación radical del cuerpo que implica la desestructuración de la experiencia del cuerpo propio. Hannah Arendt caracteriza este proceso, como veremos en el próximo capítulo, por tres pasos sucesivos: comienza con la destrucción de la persona jurídica, continúa con la de la persona moral y finalmente con la erradicación de cualquier rastro de individualidad y dignidad humana. Así, se transforma a los hombres en meras marionetas que sólo son capaces de responder a estímulos como el perro de Pavlov, es decir, en seres carentes de toda espontaneidad y que se restringen a reaccionar, incluso a nivel corporal, de manera prácticamente automática (OT: 553). La dominación penetra en el cuerpo dislocando la experiencia del cuerpo propio.

Si la filosofía ha definido la subjetividad como conciencia que es para-sí, los campos imponen una figura de lo (in)humano como un cuerpo para-el-otro. Ahí alcanzamos el sentido definitivo de la paradoja de la impropiedad del propio cuerpo: el concentracionario es su cuerpo, pero no le pertenece, sino que es la propiedad del amo. Los señores son dueños de los

cuerpos. El concentracionario es un cuerpo esclavo. (Sucasas: 2000: 204)

Se podría objetar que esta completa desestructuración de la experiencia del cuerpo propio sólo se ha producido al interior de los campos de concentración y exterminio. Sin embargo, pueden encontrarse situaciones en nuestras sociedades que nos alertan respecto de la necesidad de tomar en consideración la persistencia de este fenómeno por el cual grupos crecientes de personas se vuelven superfluas, como la situación de los inmigrantes ilegales, los refugiados, los pobres y los marginados. Estas problemáticas han recibido una atención creciente y algunos no dudan en señalarlas como las figuras centrales de la era de la mundialización.[45] Por su parte, en La condición humana, Arendt misma advertía respecto de las derivas de la sociedad de posguerra en los años 50 y el creciente papel del consumo en la denominada sociedad de masas. En esta sociedad ha triunfado el animal laborans, abocado a la tarea inacabable de satisfacer sus necesidades y deseos, constantemente renovados en una espiral insaciable.[46] En este contexto podríamos situar la problemática del cuerpo propio devenido objeto de consumo, que ha dado lugar a diversas patologías, como la bulimia y la anorexia. En estos casos, se produce una reducción-identificación de la subjetividad con el cuerpo, análoga a la que ocurre en los campos aunque por mecanismos completamente distintos, y la exigencia y el sometimiento del cuerpo para que se parezca al cuerpo ideal es de tal magnitud, que el propio cuerpo sólo responde a estas demandas, por lo que resulta un cuerpo-objeto para-otro, esclavizado de una imagen-mandato que puede incluso conducirlo a su propia aniquilación.[47]

Si la aproximación de Ricœur nos permitía, frente a la omisión de Parfit, recabar en la importancia del arraigo terreno y del cuerpo propio en la configuración de la subjetividad, en las páginas precedentes hemos intentado mostrar, siguiendo algunos motivos presentes en la obra de Arendt, los desafíos que enfrentan estas condiciones a partir del análisis de situaciones históricas específicas. La carrera espacial en el marco de la Guerra Fría y los actuales desafíos ecológicos respecto de la sustentabilidad del planeta ponen en cuestión el arraigo terreno del hombre; mientras que los campos de concentración y exterminio, y la transformación del cuerpo en objeto de consumo, han conducido a una desestructuración de la experiencia del cuerpo propio. Estos desafíos aquí señalados son sólo disparadores para reconsiderar la complejidad de problemáticas que atraviesan los procesos de subjetivación en nuestra época.

5. Las perplejidades de la subjetivación: desde la narración al juicio

A lo largo de este capítulo, hemos analizado la interpretación de Ricœur, según la cual en la obra de Arendt puede encontrarse una concepción narrativa de la identidad. En efecto, Arendt sostiene en reiteradas ocasiones que para conocer quién es alguien, es necesario contar la historia de su vida. Sin embargo, hemos procurado mostrar ciertas limitaciones de esta interpretación, a partir de tres cuestiones que Arendt enfatiza en su abordaje de la identidad. En primer lugar, la concepción arendtiana de la narración se encuentra íntimamente vinculada con los desarrollos de Benjamin en torno de la historia. Por ello detenta una impronta fragmentaria, que procura preservar la contingencia del pasado y no mostrarlo como una mera consecuencia de sucesos precedentes. En la estructuración de esta narración discontinua, antes que la trama, adquiere preeminencia la irrupción del acontecimiento en la medida en que permite concebir el pasado desde una nueva perspectiva, dotándolo de este modo de sentido. Este carácter fragmentario de la narración de la historia también impregna la perspectiva arendtiana de la identidad, diferenciándola del enfoque de Ricœur, donde la narración posibilita la síntesis de lo heterogéneo y la primacía de la concordancia.

En segundo lugar, en relación con la revelación del quién, Arendt utiliza la palabra "discurso" (speech) y no "narración", puesto que entiende que es en los actos que realizamos y en las palabras que proferimos en el discurrir de la vida misma donde nuestra singularidad hace su aparición. La noción de discurso resulta más abarcadora que la de narración y, por tanto, Arendt concibe que la articulación de la identidad puede realizarse también de una forma discursiva que no es necesariamente narrativa. De este modo, según Arendt, puede concebirse una identidad discursiva que no se estructure narrativamente.

En tercer lugar, y en estrecha vinculación con lo anterior, Arendt sostiene que quién sea alguien se revela o se muestra en el mundo común a partir de las acciones y de las palabras de esa persona. Es decir que la identidad no sólo se dice sino que fundamentalmente se muestra. Para esclarecer esto, hemos recurrido a la noción de imagen dialéctica de Benjamin, que permite revelar un sentido que no puede ser asido conceptualmente. Aunque en las imágenes dialécticas el mostrar ocupa el papel fundamental, implican asimismo una articulación con el decir –por eso precisamente no son meras imágenes arcaicas, según Benjamin–. La identidad en Arendt también detentaría este carácter dual fenoménico-discursivo, que supone una amalgama de elementos disímiles que se manifiestan en la acción y el discurso. La revelación de la identidad en Arendt sucede de manera análoga al mostrar que revela la constelación de tensiones que conforman las imágenes dialécticas. En este sentido, la identidad misma se constituye a través de sus tensiones, por lo que reviste de una conflictividad y de un carácter agonal inherente.

Asimismo, esta identidad que se manifiesta ante los otros, al mismo tiempo, se le escabulle al propio actor. Por eso, Arendt insiste en que esta identidad, que nosotros hemos denominado

fenoménica, es intangible y efímera para los propios actores. Sin embargo, para hacer frente a esta intangibilidad de la identidad fenoménica disponemos de la narración. Así, la identidad narrativa se presenta como un paliativo de la inasible identidad fenoménica. De este modo, la identidad, según Arendt, consistiría en una tensión irreductible entre la elasticidad del pasado y la tentativa del mantenimiento de sí hacia el futuro, donde la narración oficia de mediadora pero sin alcanzar nunca una síntesis ni una resolución, sino que resulta impotente en sus intentos de perpetuarse, incluso tras la muerte del actor.

Por último, a partir de la reconstrucción de las críticas que Ricœur dirige a la concepción reduccionista de Parfit, hemos esbozado las dos principales características que se encuentran a la base de los procesos de constitución de la identidad desde una perspectiva fenomenológica-hermenéutica: el arraigo terreno y el cuerpo propio. Si en el caso de Parfit estas condiciones se omitían del análisis de la identidad, la mediación que hemos realizado con los textos arendtianos nos ha permitido problematizar estas condiciones a la luz de situaciones históricas concretas. De este modo, aun compartiendo con Ricœur la importancia de estas dos condiciones en los procesos de constitución de la subjetividad, hemos dejado planteada la inquietud respecto del socavamiento de estas condiciones a partir, por un lado, de la conquista del espacio y de la consecuente alienación de la Tierra, y por otro, de la transformación de la experiencia del cuerpo primeramente al interior de los campos de concentración y exterminio, y posteriormente en el seno de las sociedades de masas de la posguerra.

En la medida en que la tecnología espacial continúa su desarrollo y las catástrofes naturales se muestran cada vez más

amenazantes para la continuidad de la vida en la Tierra, nuestro arraigo terreno es puesto en cuestión y nos enfrentamos a la posibilidad de pensar la recreación de la vida humana bajo condiciones artificiales. En este caso, como ya había advertido Arendt, la existencia humana seguirá siendo condicionada, pero bajo condiciones creadas por el hombre mismo. Al mismo tiempo, nuestro arraigo terreno también se ve modificado por la alienación de la Tierra, que se manifiesta en nuestra capacidad de manipular la superficie terrestre y de abolir las distancias, que trae como contrapartida un alejamiento del hombre de su inmersión en la Tierra como suelo que hace posible y articula nuestras experiencias.

Asimismo, en los campos de concentración y extermino se procura la eliminación de cualquier signo de humanidad en las víctimas, y para ello los mecanismos de dominación penetraron hasta el cuerpo, volviéndolo un cuerpo-esclavo y desarticulando en consecuencia la experiencia del cuerpo propio. Las siguientes palabras de Arendt, extraídas de su ensayo "La imagen del infierno", expresan de qué manera en los campos de exterminio la muerte incluso es desprovista del carácter humano que siempre ha tenido a lo largo de la historia y las personas mismas son reducidas a "vida orgánica" que se sumergen en una completa indistinción:

Vinieron finalmente las fábricas de la muerte –y morían todos juntos jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, niños y adultos, chicos y chicas, no como buenos y malos, guapos y feos, sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma,

siquiera una fisionomía en que la muerte pudiera estampar su sello. En esta monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad –igualdad que perros o gatos podrían haber compartido– es donde vemos, como a través de un espejo, la imagen del Infierno. (EC: 246; nuestro subrayado)

De este modo, uno de los rasgos característicos y radicales del siglo XX consistiría precisamente en esta erosión de estas dos condiciones básicas de la existencia humana: el arraigo terrestre y el cuerpo propio. A partir de esto, la relación entre subjetividad y narración también resulta problematizada. Aquellos que han vivido la terrible experiencia de los campos de concentración han manifestado las dificultades que enfrentaban al tratar de narrarla por el miedo a que tanto horror pareciera implausible, a que los demás no quisieran o no pudieran escuchar, es decir, a que prefirieran olvidar; pero también para otros sobrevivientes narrar era volver a vivir la experiencia de la muerte (Semprún, 2004: 211).[48] Sin embargo, la narración se hacía imperiosa para seguir viviendo en este mundo soportando el peso de lo que había pasado. Pero tal vez no era suficiente. Arendt se enfrentó en el juicio a Eichmann a la voz de los perpetradores y a su relato de lo que había sucedido. Esto la llevó a advertir, distanciándose de Benjamin, que el problema de nuestra época no residía tan sólo en el declive de la posibilidad de narrar sino fundamentalmente en el retraimiento de la capacidad de pensar y de juzgar. Lo que caracteriza a Eichmann no son sus motivos malignos sino un rasgo "enteramente negativo" (VE: 30), su estupidez o su incapacidad para pensar y juzgar por sí mismo. En esto consiste, como veremos en el próximo capítulo, la banalidad del mal.

1. También es pionero el artículo de Elisabeth Young-Bruehl (1977: 183-190). Desde hace algunos años han proliferado los materiales sobre la narración en Arendt; al respecto véanse Benhabib (2000: 91-101), Forti (2001: 267-282), Birulés ("El relato y la búsqueda apasionada de significado", en 2007: 178-189) y Kristeva (2003: 21-118). Sin embargo, resulta llamativo que hay escasos trabajos específicos sobre la cuestión de la narración en Arendt y Ricœur; véanse al respecto McKenna (2003: 54-61) y Pucci (1995: 125-136). Estos dos últimos artículos se sustentan en una posición muy próxima a la interpretación de Ricœur, mientras que aquí nos proponemos mostrar algunas de las divergencias fundamentales que hacen que la narración en Arendt no pueda ser subsumida bajo su concepción.

2. En el segundo apartado de este capítulo citamos los trabajos más relevantes en los que Ricœur menciona a Arendt. Asimismo, quisiéramos aclarar que hemos centrado nuestra atención en algunos textos que Ricœur escribe sobre ella, especialmente su prefacio (Ricœur, 1983a) a la segunda edición francesa de La condición humana, y la versión de este texto en inglés titulada "Action, Story and History: On Re-Reading The Human Condition" (Ricœur, 1983b). Ricœur dedica otros dos textos a Arendt: "De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt" (Ricœur, 1991a) y "Poder y violencia" (Ricœur, 2010), pero éstos abordan otras cuestiones no íntimamente vinculadas a la problemática de la identidad. Asimismo, para el abordaje de la identidad narrativa en Ricœur, nos concentramos en algunos de sus artículos consignados en la bibliografía y en dos de sus libros: Tiempo y narración III (1996a) y Sí mismo como otro. (1996b). Debido a que el interés primordial reside en su interpretación de la identidad narrativa en Arendt, no abordamos en esta ocasión

las reformulaciones que Ricœur ha llevado a cabo en su obra posterior Caminos del reconocimiento (2006b) así como tampoco en La memoria, la historia, el olvido (2008), donde las referencias a Arendt se concentran especialmente en torno del perdón y de la promesa. Nuestras consideraciones sobre la identidad narrativa pueden constituir, no obstante, un aporte para el aboradaje de estas cuestiones.

3. Al respecto señala Heidegger (2005: 263, § 54): "Con la expresión «sí-mismo» [Selbst] hemos respondido a la pregunta por el "quién" del Dasein. La mismidad [Selbstheit] del Dasein fue determinada formalmente como una manera de existir, es decir, no como un ente que está-ahí. Ordinariamente no soy yo mismo, sino el uno-mismo, el quién del Dasein. El ser-sí-mismo propio se determina como una modificación existentiva del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente". De este modo, Ricœur (1996b: 40) afirma que "para Heidegger la investigación del ¿quién? pertenece a la misma circunscripción ontológica que la del sí (Selbstheit)". Asimismo, advierte que Arendt retoma esta singularidad al situar la pregunta por el "quién" en relación con el ámbito de la acción, que se caracteriza por su estrecho vínculo con el discurso y se diferencia del ámbito de la labor inmerso en la naturaleza y del mundo de los objetos producidos por el hombre.

4. Al respecto véase el prólogo de Sí mismo como otro, especialmente el apartado "Hacia una hermenéutica del sí", donde Ricœur (1996b: XXIX) presenta su perspectiva como una alternativa frente al cogito y al anti-cogito.

5. Esta coherencia no debe ser confundida con la coherencia lógica, sino que debe entenderse en el ámbito de la historiografía en relación con la coherencia argumentativa –al respecto, véanse hacia el final del capítulo 5 (apartado 5) las referencias a la "unidad" argumentativa de Los orígenes del

totalitarismo y de Entre el pasado y el futuro– y en el ámbito de la subjetividad en relación con el reconocerme en mis acciones pasadas –en la forma de la responsabilidad, del arrepentimiento y del perdón– y en el proyectarme hacia el futuro –en la forma de la promesa–. Respecto del tema del perdón y de la promesa en Arendt que aquí no abordaremos, remitimos al capítulo cuarto de La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a) y especialmente al apartado "Los paliativos inherentes a la acción".

6. Benhabib (2000: 94) utiliza la expresión "narración fragmentaria". Nosotros nos referimos a la narración discontinua porque nos parece que la narración fragmentaria describe mejor la concepción de Benjamin, en la medida en que procede a través de la recolección de citas y de fragmentos de pensamiento para organizar su disposición a través del montaje o de lo que Arendt denomina "técnica del mosaico" (HTO: 168). Por su parte, Arendt utiliza una narración articulada en primera instancia más convencional que, sin embargo, incorpora saltos y brechas, por lo que la narración resulta discontinua y no puede ser completamente articulada. Asimismo, caracterizamos el enfoque arendtiano como una hermenéutica crítico-fragmentaria por su forma de aproximarse al pasado haciendo saltar su unidad y recuperándolo en fragmentos transfigurados.

7. En relación con la noción de cristalización, remitimos al apartado 3 del capítulo 2, "Comprensión y cristalización". Véanse también Birulés (2006: 43-44) y Althaus (2000: 187-192).

8. En los dos primeros capítulos hemos reconstruido las críticas que Arendt dirige a las concepciones que abordan la historia como una ciencia sustentada en la causalidad y la

objetividad. En su lugar, aborda la historia en relación con la comprensión, la cristalización y la imparcialidad.

9. En "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo". En Francia se ha optado, y esta es la terminología que utiliza Ricœur, por traducir travail (labor), œuvre (work) y action (action). Véase nuestras reservas respecto de la traducción castellana de la distinción labor (labor), trabajo (work) y acción (action), en las notas 19 del capítulo 3 y en la 17 de este capítulo. A pesar de todo hemos seguido la traducción usual en función de atenernos a su uso extendido.

10. Para un esclarecimiento del papel heurístico que la ficción desempeña en la narración, remitimos al texto "El hombre, ese eterno novelista" de Mario Presas (2009: 95).

11. En la primera nota al pie del quinto estudio de Sí mismo como otro titulado "La identidad personal y la identidad narrativa", Ricœur (1996b: 107) señala que en Tiempo y narración "la cuestión del entrecruzamiento entre historia y ficción desviaba, en cierto modo, la atención de las considerables dificultades ligadas al problema de la identidad como tal. A estas dificultades se consagra el presente estudio".

12. Para ello remitimos a la segunda parte del libro Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica de Mario Presas (2009:143-168), donde se aborda la cuestión de la "identidad narrativa" tanto en su inscripción en el pensamiento heideggeriano y en sus desarrollos filosóficos –Ortega y Gasset, Ricœur, entre otros–, como en el ámbito de la literatura –Proust, Borges, Semprún, Saramago, entre otros–.

13. Respecto de la identidad ipse, como diferenciada de la identidad idem, Presas (2009: 144) señala que "no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad, pero sí un mantenimiento en el ser del modo como tiene lugar en una promesa".

14. En "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo", compilado en Historia y narratividad, Ricœur (1999: 202) señala sus reparos en relación con "el carácter subjetivista y monádico que posee todavía la analítica existenciaria de El ser y el tiempo". Al respecto, véase también Sí mismo como otro (Ricœur, 1996b: 342).

15. Veremos más adelante que la principal objeción de Ricœur es que Arendt no tematiza apropiadamente el vínculo entre acción y narración o, en otras palabras, entre vida y relato. Esto explicaría que Arendt no aparezca citada en el quinto estudio de Sí mismo como otro, abocado precisamente a "La identidad personal y la identidad narrativa". Respecto de esta objeción de Ricœur (1983a), véase especialmente su "Préface" a la Condition de l'homme moderne. Leslie Paul Thiele (2009) pretende responder a esta crítica sosteniendo que en Arendt la narración ya se encuentra ontológicamente inscripta en la acción, de manera análoga a las estructuras prenarrativas de la acción en Ricœur. En este movimiento, Thiele termina asimilando el enfoque de Arendt al de Ricœur, volviéndolo indistinguible. En contraposición, aquí pretendemos señalar las singularidades de la perspectiva arendtiana.

16. Remitimos especialmente a dos ensayos de Hombres en tiempos de oscuridad: "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing" (HTO: 13-42) y a "Isak Dinesen 1885-1963" (HTO: 103-118).

17. Seguimos la terminología de traducción al castellano de La condición humana, a pesar de los reparos que ya hemos manifestado previamente. La traducción castellana del libro utiliza las expresiones labor (labor) y trabajo (work), generando una serie de confusiones en las discusiones de Arendt con los teóricos del trabajo (labor) y perdiendo la connotación particular de la producción como aquella actividad que deja

una obra tras de sí. Esta connotación resulta patente en el término en inglés work y también en el término alemán Herstellen que Arendt utiliza en la traducción alemana que ella misma realiza. En el caso de los textos de Ricœur seguimos la traducción que se mantiene fiel a la terminología adoptada en francés para las distinciones de Arendt: trabajo (labor) y obra (work).

18. Esta doble connotación del concepto Vergangenheitsbewältigen se pierde tanto si se opta por traducirlo como "dominación del pasado" como si se lo hace por "superación del pasado"; sin embargo, consideramos que esta última expresión resulta más comprensible en castellano y permite destacar las consecuencias políticas de esta aproximación al pasado.

19. Respecto de las potencialidades políticas de la narración histórica desde la perspectiva arendtiana, véase nuestro artículo "La dimensión política de la historia" (Di Pego, 2004).

20. Citamos en este caso la edición en inglés de The Human Condition (1998a), porque, como en numerosas ocasiones, la versión castellana contiene un error burdo. La expresión en inglés "action almost never achieves its purpose" es traducida con sentido inverso de la siguiente manera "la acción siempre realiza su propósito" (CH: 207; nuestro subrayado). Proponemos traducir el fragmento íntegro de la siguiente forma: "La revelación del «quién» a través del discurso y el establecimiento de un nuevo comienzo por medio de la acción, caen siempre en una trama ya existente, donde pueden sentirse sus consecuencias inmediatas. Juntos comienzan un nuevo proceso que finalmente emerge como la única historia de vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias de vida de todos aquellos con quienes entra en contacto. Debido a esta trama de relaciones humanas ya existente, con sus

innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción casi nunca logra su propósito".

21. En sus escritos Arendt utiliza la palabra inglesa story que suele ser traducida como relato o historia. El problema con traducirla como historia es que no nos permite distinguirla de la historia efectiva, mientras que si se traduce como relato, puede detentar un matiz ficcional, en el que se diluye su inscripción en las discusiones sobre la narración.

22. En esta misma dirección, Susana Trías (2003) sostiene en "Montaigne: la identidad como ensayo" que este filósofo, a diferencia de Ricœur, considera que a través de los ensayos es posible una articulación de la identidad que no sea de carácter narrativo.

23. Véase también el texto "La identidad narrativa" de Ricœur (1999: 222-223).

24. En la primera frase de esta cita, el traductor al castellano omite dos palabras del inglés que actúan como enfáticos y que a continuación subrayamos: "The manifestation of who the speaker and doer unexchangeably is, though is plainly visible, retains a curious intangibility that confounds all efforts toward unequivocal verbal expresión" (Arendt, 1998a: 181).

25. En la dialéctica entre el mostrar y el decir, las imágenes resultan fundamentales en la articulación de la expresividad, y de ahí también la importancia del arte en la concepción de Benjamin. Al respecto, véase nuestro artículo "Experiencia estética y modernidad. La mirada de Benjamin de la fotografía y del cine" (Di Pego, 2008).

26. Para dar cuenta del carácter inasible de la identidad fenoménica, Arendt presenta el caso de la tragedia griega, donde el coro expresa el significado universal de la historia, pero la identidad de los agentes resulta intangible y escapa a

toda universalización o intento de reificación, por eso, sólo puede ser transmitida mediante la imitación de la actuación.

27. En la autobiografía habría un intento de modelar la identidad según los criterios de una obra que, aunque no puede evitar dar cuenta de las miradas de los demás, tampoco logra escapar de la realización de los propios designios. La autobiografía sería así una tentativa de detener la propia vida, tomar una instantánea y reificarla en una narración que indefectiblemente escapará de nuestras manos. Isak Dinesen parece haberlo advertido y tal vez por eso renunció a escribir su biografía, aunque no pudo evitar encargarle a otro que la escribiera. En ocasión de su aparición, Arendt escribe la reseña sobre el libro que luego pasa a formar parte de los ensayos de Hombres en tiempos de oscuridad.

28. Arendt también sostiene que la revelación de quién sea alguien se encuentra "indisolublemente ligada al flujo vivo de actuar y hablar" (CH: 211).

29. "El vínculo entre acción e historia contada («story») constituye uno de los temas más llamativos de todo el tratado sobre la condición humana. Este vínculo es muy sutil. Hannah Arendt no quiere decir que el despliegue de la vida constituye como tal una historia, ni que la revelación del «quién» sea por sí misma una historia" (nuestra traducción).

30. "La distinction entre «Vita contemplativa» et «Vita activa» est ainsi la présupposition implicite de tout l'ouvrage [Condition de l' homme moderne], qui ni sera abordée de front que dans l'ouvrage posthume et inachevé La vie de l'esprit" (Ricœur, 1983a: 16). "La distinción entre «vida contemplativa» y «vida activa» constituye así la presuposición implícita de toda la obra [La condición humana], que sólo será abordada de frente en la obra póstuma e inacabada La vida del espíritu" (nuestra traducción). Véase también la versión en inglés

"Action, Story and History: On Re-Reading The Human Condition" (Ricœur, 1983b: 61).

31. "We might well ask which comes first: storytelling that makes (retrospective) sense of novel actions, or acting in character with an eye to a developing plot? Arendt suggests a reciprocal relationship. As actors, we are Janus-faced. We make sense of the novelty of our actions by inserting them into coherent tales. But our actions also arise prescriptively as the sort of things the protagonists of our lives would imitate. We act into our roles" (Thiele, 2009: 6). "Podríamos preguntarnos qué viene primero: ¿la narración que otorga sentido (retrospectivamente) a las nuevas acciones, o el actuar según el rol atendiendo al desarrollo de la trama? Arendt sugiere una relación recíproca. En tanto actores somos caras de Jano. Otorgamos sentido a la novedad de nuestras acciones insertándolas en historias coherentes. Pero nuestras acciones también emergen prescriptivamente como la clase de cosas que imitan los protagonistas de nuestras vidas. Actuamos de acuerdo con nuestros roles" (nuestra traducción). Thiele considera que acción y narración se correlacionan en Arendt, pero sobreestima el hecho de que la acción se realiza como parte del rol de un personaje. Aunque intentáramos actuar siguiendo un rol, Arendt nos advierte que sería vano, puesto que el actuar siempre nos depara lo inesperado y la novedad, de manera que no podemos controlar cómo nos ven los otros, ni tampoco hacer que nos vean como nosotros queremos, de acuerdo con nuestro rol.

32. En este punto nos distanciamos completamente de Thiele (2009: 13), quien busca restablecer un vínculo más sólido entre vida y narración, argumentando hacia el final de su artículo que puede encontrarse en Arendt una "naturaleza narrativa de la acción". Esto implicaría prácticamente

equiparar su posición con la de Ricœur; sin embargo, no va más allá de la enunciación de esta posibilidad, sin brindar mayores precisiones respecto de en qué consistiría esa naturaleza narrativa de la acción.

33. En este punto, Dana Villa advierte que este espíritu agonal no debe ser entendido como un mero expresionismo, porque la identidad en Arendt escapa a los designios del propio actor manifestándose a través de la acción y del discurso. No hay un sujeto que se revela, sino que en la revelación misma se constituye la subjetividad del sujeto en cuanto tal. Al respecto véase "Arendt, Nietzsche and the «Aestheticization» of the Political Action" (Villa, 1996: 90-91).

34. La primera edición francesa del libro sobre Freud data de 1965, pero ya en Lo voluntario y lo involuntario de 1950 Ricœur se refería a un cogito desgarrado internamente. Véase asimismo El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica de 1969, donde Ricœur también remite al cogito herido.

35. Al respecto, véase también en el volumen de este mismo simposio "Autocomprensión e historia" (Ricœur, 1991b: 28).

36. "Como Nietzsche, Arendt desafía la suposición de que un sujeto individual y unificado reside detrás de la acción; como él, ella sugiere que el sí mismo no mundano –el pensamiento así como también el sí mismo biológico y psicológico– es de hecho una multiplicidad de impulsos, necesidades y facultades conflictivas" (nuestra traducción).

37. Dana Villa caracteriza la acción en Arendt como una aestheticized action, y remite este elemento estetizante a su reapropiación de Nietzsche: "What she [Arendt] shared with Nietzsche is a deep suspicion of a moral epistemology that seems to breed docile subjects, and which systematically devalues agonistic action in the world of appearances. It is due

to this «normalizing» tendency of the moral interpretation that she, like Nietzsche, opts for a performative conception of the self and more action-friendly, theatrical conception of the public realm" (Villa, 1996: 84). "Lo que ella [Arendt] compartió con Nietzsche es una profunda sospecha respecto de una epistemología moral que parece engendrar sujetos dóciles, y que sistemáticamente devalúa la acción agonística en el mundo de las apariencias. Es debido a esta tendencia «normalizadora» de la interpretación moral que ella, como Nietzsche, opta por una concepción performativa del sí mismo y por una concepción teatral del espacio público más amigable con la acción" (nuestra traducción).

38. La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt (Di Pego, 2015a) se aboca precisamente a reconsiderar en su mutua relación Los orígenes del totalitarismo y La condición humana, puesto que entendemos que el derrotero político de la modernidad supone el análisis de las líneas de continuidades y de discontinuidades entre el totalitarismo y la sociedad de masas.

39. Para un análisis en profundidad de este debate, remitimos a Hermenéutica de la ipseidad. La crítica de Paul Ricœur al reduccionismo de Derek Parfit de Juan Blanco (2012).

40. La cita de Ricœur se encuentra en la nota 24 y corresponde a Derek Parfit, Reasons and Persons, Oxford Paperbacks, 1986, p. 211.

41. Véase al respecto el ensayo de Parfit (2004: 94-123) "La irrelevancia de la identidad".

42. Sin embargo, en algunos casos extremos las ficciones literarias pueden llevar a cabo una exaltación de la ipseidad hasta el punto de perder cualquier soporte en la mismidad. Éste

sería el caso del protagonista de la novela El hombre sin cualidades de Robert Musil.

43. "En lugar de perseguir sólo la aniquilación expeditiva y eficiente, el sistema de los campos y la Shoá, y especialmente los campos de concentración, constituían la organización del proceso de desubjetivación en un sentido terrible, como sólo puede realizarse antes de la ejecución para volver a perderse con la muerte" (Aschenber, 2003: 275; nuestra traducción).

44. Desubjetivación y deshumanización se encuentran íntimamente vinculadas porque lo que caracteriza el modo de existencia humana es la capacidad de mostrar la irreductible singularidad de cada persona. La desubjetivación, en tanto eliminación de la singularidad de una persona, constituye por tanto su deshumanización. El cuestionamiento de Johanne Lang (2010: 225-246) al concepto de deshumanización no resulta pertinente en relación con nuestro análisis porque entiende la deshumanización como un postulado psicológico de los perpetradores, mientras que aquí abordamos las prácticas y los mecanismos a través de los cuales se lleva a cabo un proceso de deshumanización. La deshumanización no es punto de partida que explica los crímenes de los campos sino, por el contrario, para expresarlo esquemáticamente, el propósito del sistema de dominación al interior de los campos de concentración.

45. Al respecto, véanse especialmente Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias de Zygmunt Bauman (2005) y Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos de Seyla Benhabib (2005).

46. Esto habilitaría una lectura de Arendt en términos biopolíticos como propone Giorgio Agamben en Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. De este modo, La condición humana puede ser entendida como un análisis del "proceso que

conduce al homo laborans, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno" (Agamben, 2003: 12). Hemos abordado la cuestión de la biopolítica en Arendt en La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a), especialmente en el apartado "Modernidad, biopolítica y totalitarismo" del tercer capítulo. Al respecto, remitimos también a nuestro trabajo "Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt" (Di Pego, 2010b).

47. Javier Tapia Navarro (2008: 138) advierte que "el animal laborans se queda, casi literalmente, sin cuerpo, pues no se asume como tal sino únicamente como disposición a la fabricación, como artefacto y no como artífice. Su unicidad es absorbida por la masa para convertirla en fuerza de trabajo". La experiencia del cuerpo propio sufriría, entonces, una desestructuración por dos vías alternativas pero que pueden resultar complementarias: su reducción a fuerza laboral y su reducción a objeto de consumo.

48. Respecto de la relación que Jorge Semprún establece entre la escritura y la muerte, y su posterior recuperación de "la muerte como por-venir", que le permitió afrontar la escritura sobre su pasado, remitimos al texto "Memoria y vida. Notas sobre Semprún, Heidegger y Celan" de Mario Presas (2009: 160).

Capítulo 8
El camino hacia el juicio: el caso Eichmann

1. Los replanteamientos del caso Eichmann

Con el informe sobre el caso Eichmann se producen dos reorientaciones en la obra de Arendt en relación con Los orígenes del totalitarismo. Una de ellas toma la forma de un desplazamiento desde la concepción del "mal radical" (radical evil)[1] hacia la formulación de la "banalidad del mal" (banality of evil).[2] La otra se manifiesta en su reposicionamiento respecto de los "pozos del olvido" (holes of oblivion); mientras que en su primer libro consideraba que los lugares de detención en los regímenes totalitarios constituyen pozos del olvido (OT: 529, 557),[3] en su libro sobre Eichmann sostiene que los "pozos del olvido" no existen (EJ: 352).[4] Estos desplazamientos se deben a que al confrontarse con el juicio a Eichmann, en particular, y con los juicios a criminales de guerra, en general, Arendt comienza a advertir la necesidad de abordar la dominación totalitaria desde otra perspectiva.[5] En su libro sobre el totalitarismo había analizado el funcionamiento del sistema de dominación, del terror y de "las matanzas administrativas a escala gigantesca cometidas con métodos de producción en masa" (RJ: 226). De esta forma se había enfrentado al "horror mismo en su desnuda monstruosidad" (RJ: 79).[6] Pero ahora, con el juzgamiento en la posguerra "de los criminales de guerra", nos encontramos con personas concretas, con diferentes motivos, grados de responsabilidad y participación, lo "que obligó a todo el mundo, incluidos los

estudiosos de la ciencia política, a mirar las cosas desde un punto de vista moral" (RJ: 81).

Es necesario advertir que lo que Arendt denomina "un punto de vista moral" no tiene nada que ver con la moral entendida, "en el sentido original de la palabra, como un conjunto de mores, costumbres y maneras" (RJ: 78), puesto que el nazismo había mostrado cuán fácilmente éstas podían ser sustituidas, sino con cómo podemos afrontar el juzgar, el discriminar entre actos buenos y malos, después del "derrumbe completo de las pautas morales establecidas en la vida pública y privada durante las décadas de 1930 y 1940" (RJ: 77-78). Esto no era una cuestión imperiosa solamente de cara al juzgamiento de los crímenes del pasado sino también de cara a nuestro presente porque, si la moral en tanto pautas socialmente aceptadas resulta tan fácilmente reemplazable mediante un régimen de dominación y de terror, entonces no puede obrar como un bastión de resistencia personal. De ahí el carácter moralmente extremista del régimen nazi en tanto que "demostró [...] que nadie tenía por qué ser un nazi convencido para adaptarse y olvidar, de la noche a la mañana, por así decir, no su posición social, sino las convicciones morales que una vez lo acompañaron" (RJ: 78-79).

La cuestión ahora es indagar por qué las personas corrientes, y no los fanáticos nazis, estuvieron dispuestas a apoyar y colaborar con el nazismo, y Arendt considera que el deterioro de nuestra capacidad de juzgar ha desempeñado un papel en esto que no resulta en absoluto desdeñable. Cuando Arendt se refiere a que los juicios pusieron sobre el tapete el tema de la moral, la está entendiendo en relación con la decisión de cada uno o, mejor dicho, con la manera en que cada uno juzga qué es lo que está bien y qué es lo que está mal. En este sentido, el caso Eichmann constituye un momento clave en

la reorientación del pensamiento de Arendt hacia el problema del juicio y de las condiciones que lo hacen posible, no sólo condiciones propias del juzgar sino también condiciones históricas, sociales y políticas.

Este movimiento, sin embargo, no implica una impugnación de sus análisis anteriores, antes bien, requiere de un acoplamiento, que asimismo viene a saldar la tarea pendiente que desde La condición humana Arendt tenía en relación con las actividades del espíritu. Recordemos que en el prólogo de este libro, Arendt señala que lo que se proponía no era "nada más que pensar lo que hacemos" (CH: 18; nuestro subrayado), de modo que el pensamiento constituía la base del análisis de la vita activa, que concluía con una referencia a esta actividad, que no había sido indagada pero que constituía una "experiencia" de vital importancia para "el futuro del hombre" (CH: 349). El juicio se encuentra en íntima vinculación con el pensamiento: "estar conmigo mismo y juzgar por mí mismo es algo que se articula y actualiza en los procesos de pensamiento, y cada proceso de pensamiento es una actividad en la que hablo conmigo mismo acerca de todo aquello que me afecta" (RJ: 113; nuestro subrayado). En La condición humana, Arendt todavía no diferenciaba entre el pensamiento y el juicio; posteriormente los va delimitando aunque permanecen en estrecha relación a la vez que el juicio va cobrando preeminencia en sus reflexiones.

Asimismo, esta reorientación hacia el juicio también constituye una complementación del estudio sobre el totalitarismo vinculado con el funcionamiento de este régimen de dominación, con un análisis de las personas involucradas en él. Arendt lo expresa de la siguiente manera: "En el momento en que venimos a la persona individual, la pregunta que hay que formular ya no es: «¿Cómo funcionó este sistema?», sino:

«¿Por qué el acusado se hizo funcionario de esta organización?»" (RJ: 82). Entonces, su interés por el pensamiento y el juicio no se origina como una inquietud intelectual sino que procura responder los interrogantes que surgían al enfrentarse en los juicios contra los criminales de guerra con los relatos de los implicados. Por eso, después de su libro sobre Eichmann [1963], Arendt dicta conferencias y escribe diversos ensayos sobre el mal, las cuestiones morales, el pensamiento y el juicio, que póstumamente fueron editados y reunidos por Jerome Kohn en el libro Responsability and Judgment (2003b).[7] Asimismo, Arendt comienza a escribir La vida del espíritu, en cuya introducción a la primera parte señala que sus inquietudes por el tema se remontan, por un lado, al momento en que asistió al proceso de Eichmann en Jerusalén (VE: 29-30) y, por otro lado, a ciertas experiencias concretas que desafían a la tradición moral y a la limitada caracterización que la filosofía hace de la vida contemplativa como contrapuesta a la vida activa, por el abandono del mundo, la soledad y la quietud que implica (VE: 32). De este modo, la aproximación de Arendt al juicio y al pensamiento lleva consigo nuevamente la impronta de la crítica de la filosofía y del modo de vida asociado a ella.

Respecto de los procesos judiciales llevados a cabo en la posguerra, encontramos dos figuras destacadas por Arendt: una es precisamente Eichmann en relación con quién utiliza la expresión "banalidad del mal" y la otra menos conocida es la de Franz Lucas, que constituye una especie de contrapunto con Eichmann. En "Auschwitz a juicio" (RJ: 213-236), Arendt analiza el caso del doctor Lucas y de algunos otros perpetradores que fueron juzgados en Frankfurt hacia mediados de 1960. En este capítulo procuramos analizar los desplazamientos en torno de la cuestión del mal y de los pozos

del olvido. Comenzamos, en el siguiente apartado, con el cambio de posición de Arendt en relación con los pozos del olvido. Así mientras que en su libro sobre el totalitarismo se manifiesta la necesidad de la narración como forma de combatir el olvido, posteriormente adquirirá mayor relevancia la cuestión de juzgar casos concretos, lo que nos permitirá reconsiderar la existencia de tales pozos. Asimismo, consideramos que el caso del doctor Lucas y de otros implicados en el proceso de Auschwitz resultan particularmente esclarecedores respecto del cambio de perspectiva sobre la problemática del olvido.

En el tercer apartado, abordamos los derroteros del problema del mal en el pensamiento arendtiano, interrogándonos acerca de la relación entre el mal radical y la banalidad del mal. Gershom Scholem (en RHJ: 137-143; AS: 28-446),[8] en ocasión de la controversia que suscitó la publicación del libro de Arendt sobre el caso Eichmann, señalaba la incompatibilidad entre estas dos concepciones del mal y lamentaba que tras el eslogan de la banalidad del mal ya no quedaran rastros de aquel mal radical presente en Los orígenes del totalitarismo. Entre las interpretaciones más recientes, Richard Bernstein (2004: 285-314; 2007: 49-63) sostiene, en cambio, que estas concepciones del mal no son incompatibles aunque también considera que a lo largo de los años Arendt cambió de opinión en algunos aspectos. Por nuestra parte, esperamos mostrar que gran parte del análisis de la tesis de la banalidad del mal ya se encontraba prefigurado en Los orígenes del totalitarismo, aunque lo que puede apreciarse es un cambio de énfasis en las motivaciones del mal, es decir, en los motivos considerados más relevantes en relación con los crímenes del nazismo.

Por último, procuramos delimitar los alcances y la generalidad de la tesis de la banalidad del mal y sostenemos que, para comprender sus implicancias, resulta ineludible situarla en el contexto más amplio de la crítica de Arendt a la modernidad y a la tradición filosófica. Sin embargo, en la medida en que esto implica volver a plantear cuestiones tales como el juicio y el pensamiento, entendemos que al mismo tiempo, supone un retorno de Arendt a la filosofía. Un retorno que no obstante lleva consigo una transformación radical del modo en que la filosofía ha caracterizado al pensamiento y al juicio en su pertenencia a la denominada vida contemplativa. Esta tentativa profundiza, de este modo, la tarea que hemos iniciado en el apartado 5, "Crítica y reconstrucción de la filosofía", del capítulo 6. Después de haberse alejado de la filosofía para emprender la comprensión del totalitarismo y de los asuntos humanos sin la mirada enturbiada por la hostilidad de la tradición hacia la política, Arendt parece volver finalmente a la filosofía. Su ímpetu crítico permanece no obstante inalterado, lo que dará lugar, como veremos en el próximo capítulo, a un reformulación de la filosofía en relación con las tareas del juicio y del pensamiento.

2. La narración frente a los "pozos del olvido"

Los campos de concentración no persiguen sólo el asesinato en masa sino también la "desaparición" de las personas. En el prefacio a la tercera parte del libro sobre el totalitarismo, Arendt hace referencia al "pozo del olvido que para sus oponentes preparan los dirigentes totalitarios" (OT: 41, nuestro subrayado);[9] de modo que la organización de una política del olvido de sus víctimas constituye una de las peculiaridades del nazismo. En los campos de concentración no se trata solamente del asesinato de personas, sino de hacerlas desaparecer, destruyendo todo el recorrido de su misma existencia, para que sean completamente olvidadas. Incluso se intenta borrar el único rastro que puede quedar de ellos en el recuerdo de sus familiares y amigos, para que desaparezcan completamente de la faz de la tierra. Ésta es una de las aristas del mal radical, que desborda el mal limitado que supone la muerte. A diferencia del asesino que pretende borrar las pruebas que lo impliquen en el crimen, pero no todo recuerdo existente sobre la víctima, en los campos de concentración se procura la eliminación de las huellas de su paso por el mundo, es decir, se procura hacer como si la víctima nunca hubiese existido.

Los campos y el asesinato de adversarios políticos son sólo parte de un olvido organizado que no sólo alcanza a los portadores de la opinión pública, escrita u oral, sino que se

extiende incluso a la familia y a los amigos de la víctima. Están prohibidos el dolor y el recuerdo [...] Hasta ahora el mundo occidental, incluso en sus más negros períodos, siempre otorgó al enemigo muerto el derecho de ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y solamente hombres). Sólo porque Aquiles accedió a la celebración de los funerales de Héctor, sólo porque los más despóticos gobiernos honraron al enemigo muerto, sólo porque los romanos permitieron a los cristianos escribir su martirologio, sólo porque la Iglesia mantuvo a sus herejes vivos en el recuerdo de los hombres, es por lo que nunca se perdió ni jamás se podrá perder su memoria. Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho de que en realidad nunca haya existido. (OT: 549)

El recuerdo y la narración son las únicas herramientas de las que disponemos para hacer frente a las políticas del olvido. Pero también la narración es necesaria porque, a través del completo aislamiento de los internados respecto del mundo de los vivos, la atmósfera de los campos de concentración y exterminio se vuelve irreal, fantasmal e incluso inverosímil. Los internados en los campos de concentración se encuentran como en un estatuto intermedio entre la vida y la muerte; por eso, cuando salen del campo, tienen la sensación de que lo que padecieron no fue completamente real sino tal vez una horrible pesadilla. Asimismo, el sentido común de la gente normal se

rehúsa también a creer en semejantes horrores. Es difícil comprender que una realidad tan abominable, sólo comparable con las imágenes mismas del infierno, se haya materializado rehusando cualquier intento de explicación utilitaria (OT: 503).[10] En contra de toda estrategia militar, en medio de la guerra, y en el marco de la escasez de materiales de construcción y de insumos en general, los nazis montaron una costosa organización para trasladar a millones de personas hacia fábricas de exterminio. Por todo eso, los campos de exterminio se envuelven de inverosimilitud tanto para quienes se encuentran fuera,[11] como también para quienes se encuentran recluidos en ese mundo completamente ajeno al mundo de los vivos.

Al interior de los campos de concentración, la muerte de aquellos que fueron asesinados se ha tornado una muerte "tan impersonal como la de un mosquito" (OT: 539), es decir, se ha vuelto irrelevante y ha sido despojada de su significado como cierre de una existencia. Por eso, también la narración se vuelve imperiosa como un "deber hacia los muertos" (AS: 623)[12] para arrancarlos del olvido y restituir el recuerdo de su existencia. El horror de las fábricas de la muerte, empero, "nunca puede ser totalmente descrito por la razón de que el superviviente retorna al mundo de los vivos, lo que le hace imposible creer por completo en sus propias experiencias pasadas. Es como si hubiese tenido que relatar lo sucedido en otro planeta, porque el status de los internados para el mundo de los vivos [...] es tal como si nunca hubiesen nacido" (OT: 539). La narración constituye así un remedio falible pero incesante contra la inverosimilitud y la irrealidad que caracterizan a las experiencias del horror, puesto que permite inscribirlas en un marco plural compartido. Así, la narración

permite resistir los "pozos del olvido" (OT: 349, 368) que el totalitarismo procuró instaurar.

En Los orígenes del totalitarismo, Arendt concibe el olvido como una amenaza que debe ser erradicada y combatida con la narración. Sin embargo, poco más de diez años después de la publicación de este libro en 1951, y con ocasión del juicio a Eichmann, sostiene que "los pozos del olvido no existen" porque "ninguna obra humana es perfecta, y por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia" (EJ: 352).[13] Este viraje nos muestra en principio una modificación profunda de su posición en relación con el olvido. Por más que las empresas totalitarias implementen políticas del olvido, Arendt ya no cree que puedan alcanzar su propósito acabadamente. De este modo, la problemática se ha desplazado desde la exaltación de la narración hacia la indagación sobre cómo juzgar los acontecimientos y las situaciones concretas de los partícipes implicados. Así, aunque sea necesario combatir el olvido a través de la narración, parece que se vuelve una tarea más urgente juzgar no sólo los acontecimientos pasados –tarea que Arendt llevó a cabo con su análisis del totalitarismo– sino también las acciones de las personas implicadas en esos acontecimientos. El juicio se muestra entonces en su dimensión política de cara al pasado y al futuro, porque la actividad de juzgar, aunque no constituye un reaseguro contra el totalitarismo, al menos parece poder obrar como un obstáculo en su camino.

El cambio de posición de Arendt en relación con los pozos del olvido puede esclarecerse remitiéndonos a su ensayo "Auschwitz a juicio" (RJ: 213-236). Allí analiza el juicio que se realizó en diciembre de 1963 en Francfort contra miembros de la Schutzstaffel (SS)[14] que habían actuado en Auschwitz.[15] En

relación con la mayoría de los acusados, Arendt destaca el sadismo como un factor fundamental de su comportamiento, lo que explicaría muchas de las aberraciones que los testigos describían que habían cometido, y también la sonrisa y la "descarada insolencia" de los acusados ante las estremecedoras narraciones de lo sucedido y ante el tribunal en general. Todo esto, según Arendt, reflejaba "el dulce recuerdo de un gran placer sexual" (RJ: 233). Las matanzas administrativas están minuciosamente planificadas y estandarizadas según un reglamento estricto que procuraba excluir toda iniciativa individual, pero en los campos de concentración esto se realizaba junto con la más extrema arbitrariedad. Estos acusados no sólo no se limitaban a cumplir órdenes en la maquinaria de asesinato masivo, sino que estaban dispuestos a inflingirlas para mostrar su poder ilimitado y su absoluta arbitrariedad cometiendo deliberadamente actos atroces.[16]

Sin embargo, entre los acusados también encontramos el caso del doctor Franz Lucas, quien, de acuerdo con los testimonios de los testigos, siempre intentaba ayudar a los prisioneros. Así, por ejemplo, había discutido las condiciones sanitarias de los internados, extraía medicamentos de manera no autorizada de la farmacia para los internados y también procuraba conseguirles raciones de comida. Sin embargo, como advierte Arendt, él nunca se jactó de esto durante el proceso, por lo que se negaba a recordar los incidentes que los testigos narraban a su favor. Arendt también presenta otro caso:

En medio de ese horror estaba el Oberscharführer Flacke, que había creado una "isla de paz" y no quería creer que, tal como un prisionero le dijo, al final "nos matarán a todos. No dejarán que sobreviva ningún testigo". "Espero –respondió él–

que haya bastantes entre nosotros para impedir que eso suceda." (RJ: 233)

Estos casos ponen de manifiesto, de acuerdo con Arendt, "algo que uno no se habría atrevido a creer, a saber: «Que cada uno podía decidir por sí mismo ser bueno o malo en Auschwitz»" (RJ: 233). A pesar de ser producto de la organización de un sistema administrativo de asesinato en masa, signado por el terror y la dominación total, hay resquicios para "la iniciativa individual" (RJ: 231). Esto es lo que los procesos judiciales le han permitido advertir y es por esto que Arendt ha cambiado de opinión en relación con los pozos del olvido. No obstante, esto no quiere decir que ahora ya no considere que los campos de concentración hayan procurado instaurar pozos del olvido, sino que más bien niega la viabilidad o el éxito completo que esta tentativa pueda tener. Aun bajo las condiciones de dominación extrema de los campos, no es posible neutralizar o anular completamente la contingencia de las acciones humanas. Arendt había advertido que el peligro de los regímenes totalitarios no reside fundamentalmente en "que puedan establecer un mundo permanente" (OT: 579), puesto que no pueden perpetuarse indefinidamente debido a la inestabilidad y la contingencia propia de los asuntos humanos. De manera análoga, tampoco los campos de concentración pueden asegurar el olvido completo, puesto que esta tarea no podrá ser acabada y perfecta. En este sentido considera que ya no son posibles los "pozos del olvido", el recuerdo y los relatos de los sobrevivientes pero también de los perpetradores erosionan la posibilidad de esta empresa.

Al finalizar este recorrido, y tras haber ahondado en la compleja trayectoria del olvido en Arendt, esperamos haber mostrado que sus posiciones en Los orígenes del totalitarismo y

en Eichmann en Jerusalén, antes que resultar antagónicas, se muestran como una compleja trama que supone, ciertamente, una reorientación del análisis, pero que termina aportando una nueva perspectiva a sus primeras consideraciones. En el transcurso de este camino, se produce a su vez un desplazamiento en el enfoque arendtiano desde la narración hacia el juicio, donde el juicio es pensado como profundización de ciertos motivos ya presentes en su concepción de la narración.

3. Hacia una caracterización del mal radical

En el capítulo "Dominación total" de Los orígenes del totalitarismo, Arendt emprende el análisis de los campos de concentración y extermino, sustentándose en dos nociones que resultarán fundamentales en su obra posterior. Por un lado, la noción de espontaneidad permite esclarecer el fenómeno de la dominación total, al tiempo que prefigura su concepto de acción. Por otro, la noción de "mal radical" permite caracterizar el mal que emerge cuando se efectiviza esta dominación total, tanto en lo que atañe a la erosión de las condiciones de la existencia humana, cuanto a la caducidad de nuestras categorías de pensamiento –político– y de nuestros patrones de juicio –jurídico y moral– para dar cuenta de este mal radical.

Por eso, en relación con el "mal radical", Arendt advierte que "sólo Kant entre los filósofos tuvo el concepto, aunque apenas tuviera la experiencia concreta" (EC: 537). En La religión dentro de los límites de la mera razón [1793], Kant acuñó este concepto para referirse a la propensión de la condición humana hacia el mal. En este sentido, el mal es radical porque se encuentra profundamente arraigado en los hombres y se manifiesta en una inclinación a desatender los imperativos morales de la razón. Aunque Arendt retoma la expresión kantiana, lleva a cabo una resemantización del término, remitiéndola a la emergencia de un mal sin

precedentes que no puede ser reducido a motivos comprensibles ni racionalizado como pretende Kant. Por eso, en la edición ampliada de su libro sobre el totalitarismo, puede señalar que la tradición filosófica resulta incapaz de comprender el mal radical que ha emergido en el seno de los campos de concentración y extermino de los regímenes totalitarios.

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un “mal radical”, y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en la palabra que acuñó para esto, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una “mala voluntad pervertida”, que podía ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. (OT: 556-557)[17]

El carácter radical del mal se encuentra en íntima conexión con el hecho de que el totalitarismo se propone algo que parecía inconcebible: establecer una dominación total a través de la eliminación de la espontaneidad propia de los hombres. En sentido estricto, la dominación total sólo se puede lograr al interior de los campos de concentración y exterminio, que, en consecuencia, constituyen la institución central del poder totalitario y se erigen en el modelo de la sociedad que estos regímenes pretenden construir: una sociedad que, tras haber reducido a los hombres a seres que reaccionan ante estímulos, queda sujeta a la dominación total.

Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa [...] Bajo circunstancias normales esto no puede ser jamás llevado a cabo, porque la espontaneidad no puede ser enteramente eliminada mientras que no sólo esté conectada con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo. Sólo en los campos de concentración es posible semejante experimento, y por eso no son sólo la société la plus totalitaire encore réalisée (David Rousset), sino la guía ideal social de dominación total en general. (OT: 533)

Para alcanzar la dominación total se requiere de tres pasos sucesivos: en primer lugar, es necesario matar a la persona jurídica, situando a categorías de personas fuera del marco de la ley a través de la desnacionalización. Esas masas de apátridas son desposeídas de todo tipo de derechos puesto que no hay Estados dispuestos a reconocerlas; nadie las reclama ni a nadie parece importar su destino. El impulso y la tolerancia respecto de las atrocidades cometidas en los campos de concentración fueron posibles a partir de los acontecimientos críticos que dejaron a miles de personas sin hogar, sin patria y por tanto completamente fuera de la ley. Desde los comienzos mismos de los campos de concentración, si bien se reclutaban políticos y delincuentes, la mayoría de las personas confinadas eran apátridas inocentes cuyos actos no guardaban ninguna relación con su detención. La inocencia de las víctimas desafía nuestro pensamiento tradicional que inquiere siempre en las

causas de los castigos. Esta selección de víctimas inocentes es un principio esencial de los campos de concentración pues, si éstos se hubiesen limitado a recluir enemigos políticos, hubiesen desaparecido en los primero años de los regímenes totalitarios. Además, como hemos visto, no sólo las víctimas sino también los campos de concentración mismos se sitúan fuera de toda legalidad establecida, y son aislados completamente del mundo de los vivos, lo cual les confiere ciertos aires de irrealidad.

El segundo paso hacia la dominación total consiste en la aniquilación de la persona moral. En los campos de concentración, se implementaban variados mecanismos tendientes a corromper toda posible forma de solidaridad humana. Se ponía a las víctimas ante situaciones que hacían equívoco cualquier tipo de decisión de la conciencia. Es decir, se les negaba a las víctimas la posibilidad de hacer el bien, enfrentándolas a decidir entre diferentes tipos de males. También, se implicaba a los internados de los campos de concentración en tareas administrativas y en los mecanismos mismos de asesinato en masa. El caso más terrible, sin lugar a dudas, lo constituyen los comandos especiales (Sonderkommando) conformados por internados que debían ocuparse de evacuar a las víctimas de las cámaras de gas y de transportarlas hacia los hornos crematorios. A través de estos perversos mecanismos, las SS lograron que el odio se desviase de quienes eran culpables y que resultara "constantemente enturbiada la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido, entre el asesino y su víctima" (OT: 549).

En tercer lugar, una vez eliminada la persona jurídica y la moral, se procedía a la aniquilación de cualquier rastro de dignidad humana y de individualidad. La individualidad de una persona, es decir, lo que la hace singular, es la espontaneidad

entendida como la capacidad de actuar de manera inesperada. La eliminación de la individualidad constituye por tanto un proceso de desubjetivación que, según Arendt, permitiría explicar la escasez de rebeliones en los campos de concentración en tanto se ha despojado a las personas de su espontaneidad.

Destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar [...] La sociedad de los moribundos establecida en los campos es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre. Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importar cuán apolíticas e inocuas puedan parecer. (OT: 553).

En la noción de espontaneidad se encuentra contenido el núcleo básico del concepto de acción que Arendt desarrolla posteriormente en La condición humana. En efecto, la acción[18] es la capacidad de introducir nuevos comienzos en el mundo y "en la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes" (CH: 201). La acción se encuentra vinculada con la natalidad, es decir, con la vida misma porque con el nacimiento de cada persona se abren nuevos comienzos en el

mundo. Por la simple condición de estar vivos podemos tomar la iniciativa, podemos hacer algo inesperado. La dominación total socava los cimientos de estas condiciones básicas de la existencia humana, aniquilando la espontaneidad antes de la eliminación física de la persona, escindiendo, de este modo, el estar vivo y el ser capaz de comenzar algo nuevo. Sólo a través de la eliminación de la espontaneidad, entendida como la capacidad de hacer algo imprevisible, es posible transformar a los seres humanos en "especímenes del animal humano" (OT: 552), es decir, hacerlos superfluos en tanto seres específicamente humanos, para la instauración de un sistema de dominación total. Los ejecutores de este mal deshumanizan a sus víctimas volviéndolas superfluas, pero al mismo tiempo ellos se tornan superfluos como funcionarios reemplazables de la maquinaria de muerte. En este sentido, "el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos" (OT: 557). En la medida en que haya "masas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas" (OT: 557), las fábricas de la muerte constituirán un atractivo para solucionar este problema y al mismo tiempo una advertencia permanente.

El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre. (OT: 553-554; nuestro subrayado)

Al reducir a las personas a su animalidad a través de la eliminación de la espontaneidad, el sistema totalitario vuelve irreconocibles a los seres humanos tal como los conocíamos.[19] Dado que no hay una "naturaleza humana" que pueda permanecer invulnerable, la dominación totalitaria nos muestra que todo es posible. "Cuando lo imposible es hecho posible, se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable" (OT: 556). No es que en la historia no hubiesen sucedido atrocidades semejantes sino que éstas se encuadraban en el principio de "todo está permitido" en tanto sea útil para determinado fin: utilidad económica, provecho personal, ansias de poder, etc. La novedad del totalitarismo no reside en sus atrocidades sino en que éstas no estaban vinculadas con motivos utilitarios o de interés propio porque se desarrollaban bajo el principio "todo es posible". "Los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios sirven de laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible" (OT: 533).

Esta creencia de que todo es posible no implica una exaltación de la capacidad humana para configurar el mundo según los propios designios,[20] sino por el contrario la instauración de una dominación total donde incluso lo que parecía imposible se hace posible, a saber, aniquilar a los seres humanos no sólo físicamente, sino volviéndolos superfluos aun cuando se mantengan con vida. Por eso Arendt afirma de manera categórica que "una victoria de los campos de concentración significaría para los seres humanos el mismo destino inexorable que el empleo de la bomba de hidrógeno sería para el destino de la raza humana" (OT: 539).

En este sentido, los campos de concentración en tanto maquinaria de producción de "cadáveres vivos" nos han puesto

de manifiesto que es posible llevar a cabo la aniquilación de los seres humanos sin que sea necesario para ello su eliminación física, mostrándonos, de este modo, que "la muerte es sólo un mal limitado" (OT: 538). El asesino se mueve bajo los parámetros conocidos de la vida y la muerte, pretende dar muerte a su víctima pero no eliminar aquello que hace de su víctima un ser humano. Los campos de concentración "permanecen al margen de la vida y de la muerte" (OT: 539), las personas recluidas han sido aisladas del mundo de los vivos y son tratadas como si ya no fuesen seres humanos aun cuando todavía no se les ha dado muerte.

Después de este recorrido, podemos recapitular las principales características del mal radical. En los campos de concentración no sólo se elimina físicamente a las víctimas, sino que previamente se procura su deshumanización a través de la supresión de la persona jurídica, de la persona moral y de toda individualidad, pero también a continuación a través de la eliminación de todo rastro o recuerdo de su existencia misma. (i) El mal trasciende la muerte y procura la desaparición de las víctimas del mundo, negándoles, de este modo, la disposición de su propia muerte como cierre del trayecto de una existencia. (ii) El mal radical ha mostrado que es posible eliminar la espontaneidad y la imprevisibilidad propia de los hombres, reduciéndolos a seres que reaccionan ante estímulos. (iii) Así el mal radical conduce a una dominación total que hace superfluos a los hombres mismos. La noción de mal radical remite, entonces, a la caracterización del mal consumada por el nazismo particularmente en los campos de concentración y exterminio, los cuales constituían el modelo de dominación que pretendían instaurar para la sociedad en general.

4. La tesis de la banalidad del mal

Mientras que el mal radical describe fundamentalmente las consecuencias del régimen nazi y caracteriza el tipo de mal que engendró, la noción de banalidad del mal, que Arendt acuña posteriormente en la publicación del informe sobre el juicio a Eichmann, remite a las motivaciones de quienes se vieron implicados en estos crímenes. Así, la tesis de la banalidad del mal sostiene que "los actos fueron monstruosos, pero el agente –al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento [Eichmann]– era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos" (VE: 30). Arendt aclara, en esta y otras ocasiones, que las afirmaciones respecto de la banalidad del mal surgen en relación con el caso Eichmann para describir lo que ella veía en el propio acusado. Por tanto, esta tesis no pretende dar cuenta de las motivaciones de todos los jerarcas nazis, en general, aunque esto tampoco implica que su validez se restrinja a Eichmann, puesto que, como procuraremos poner de manifiesto, encierra un diagnóstico y una crítica de la época moderna.

En una carta del 3 de octubre de 1963 a su amiga Mary McCarthy, Arendt sostiene: "Mi «noción fundamental» de que Eichmann era un individuo común y corriente no es tanto una noción como la descripción fidedigna de un fenómeno. Estoy segura de que se pueden sacar numerosas conclusiones de un

fenómeno como éste, y la más general es la que yo he dado: «la banalidad del mal»" (AMC: 195). De modo que encontramos una primera asimetría sumamente relevante entre su abordaje del mal en Los orígenes del totalitarismo y en Eichmann en Jerusalén; el primer libro pretende ser un análisis de los elementos que cristalizaron en el régimen nazi y del mal que éste engendró, y el segundo, en cambio, es un análisis particular del caso y de la persona de Eichmann, a partir del cual, asimismo, se puede explicar la cuestión más general de cuáles fueron los motivos por los que tantas personas se inmiscuyeron en la comisión de delitos durante el régimen nazi. Debemos tener esto en consideración a lo largo de nuestro análisis.

Pero también es cierto que no es en el libro sobre Eichmann cuando Arendt se pregunta por primera vez sobre las motivaciones que hicieron posibles los crímenes nazis. El ensayo "Culpa alemana" (EC: 153-166),[21] publicado en 1945 en Jewish Frontier, constituye un "intento de comprender cuáles fueron los motivos reales que llevaron a tantas personas a actuar como engranajes de la máquina de asesinato en masa" (EC: 161). Y para ello se centra en la figura de Himmler, organizador del asesinato masivo, quien no era ni un fanático pervertido como Hitler, ni un aventurero como Goering, ni un delincuente sexual como Streicher, ni un bohemio como Goebbels. Citamos a continuación la descripción de Arendt:

Himmler es un "burgués", con todo el aspecto externo de la respetabilidad, todos los hábitos de un buen pater familias que no engaña a su mujer y que se desvela por asegurar un futuro decente para sus hijos; y él ha construido conscientemente su novísima organización de terror, que abarca a todo el país, sobre la asunción de que la mayoría de las personas no son bohemios ni fanáticos, no son aventureros ni maníacos sexuales

ni sádicos, sino que son, en primer lugar y ante todo, empleados y buenos padres de familia. (EC: 161)

Hubiese sido sumamente difícil llevar a cabo los crímenes nazis con sus dimensiones masivas si hubiese sido necesario para ello transformar en fanáticos a todos los que se incorporaban a las filas de la máquina de destrucción. Pero Himmler advirtió que los burgueses padres de familia que sólo se preocupan por la seguridad y el bienestar de su familia, en la medida en que estas condiciones se encontraran en peligro por la caótica situación económica, estarían dispuestos "a hacer literalmente cualquier cosa una vez que [...] se viera amenazada la nuda existencia de su familia. La única condición que ponía[n] era una completa exención de responsabilidad por sus actos" (EC: 162). Y es precisamente la vasta máquina de asesinato administrativo en masa lo que hace posible que puedan sentirse no responsables de sus crímenes.

Cuando el desempleo acecha, se "frustra el modo normal de funcionar de este pequeño hombre" (EC: 163; nuestro subrayado), que con tal de asegurar la subsistencia y el bienestar de su familia, acepta convertirse incluso en verdugo. Así, "la organización omniabarcante de Himmler no descansa en fanáticos ni en asesinos natos ni en sádicos; descansa por entero en la normalidad de los empleados y cabezas de familia" (EC: 162; nuestro subrayado). De este modo, el hombre "normal" (obsérvese la utilización de esta palabra en las citas precedentes), que "por pura pasión sería incapaz de hacer daño a una mosca" (EC: 164) se involucra en una empresa asesina. Es decir, no hace falta ser un asesino ni tener motivos malvados o patológicos para cometer actos criminales a gran escala. Esto constituye el núcleo de la tesis de la banalidad del mal, a saber, la desvinculación entre la intencionalidad o la

motivación maligna para la comisión de delitos de un mal inconcebible. De este modo, en este ensayo de 1945, Arendt prefigura y esboza la tesis de la "banalidad del mal" que formula posteriormente en 1963, con la publicación de su análisis del caso Eichmann –aunque tampoco en esa instancia la desarrolla en profundidad–.[22]

En cualquier caso, las palabras con las que Arendt describe a Eichmann resultan sumamente similares a su descripción de los hombres comunes y buenos padres de familia que conformaban la organización criminal de Himmler. Veamos sus palabras: "Lo más grave, en el caso Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales" (EJ: 417; nuestro subrayado). Y esta problemática constituye una inquietud que acompañará a Arendt hasta el final de su vida. En el artículo "El pensar y las reflexiones morales" (DHA: 109-137; RJ: 161-184),[23] publicado en 1971 en Social Research (38, Nº 3), Arendt retoma la expresión "banalidad del mal" y explica que "con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizá una extraordinaria superficialidad" (DHA: 109).

Hasta aquí parece que el mal radical y la banalidad del mal resultan ser perspectivas complementarias, puesto que mientras que el primero remite a la caracterización del mal instaurado por el nazismo, el segundo remite a las motivaciones para cometerlo. Sin embargo, Arendt en reiteradas ocasiones afirma que cambió su opinión respecto del mal. En su respuesta a

Scholem, el 20 de julio de 1963, en relación con el informe sobre el caso Eichmann, sostiene:

> He cambiado de opinión y no hablo ya de "mal radical" [...] Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca "radical", que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un "desafío al pensamiento", como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la "banalidad del mal". (RHJ: 150)[24]

Trataremos de delimitar, entonces, en qué aspectos Arendt cambió de opinión. Por una parte, aunque no sería correcto denominarlo "mal radical" porque el mal no tiene radicalidad, ni profundidad, esto no quiere decir que este mal no pueda ser caracterizado como extremo en cuanto a sus efectos devastadores. De este modo, la expresión "mal absoluto" (OT: 11), que utiliza en el prólogo de su libro, permitiría dar cuenta de sus terribles alcances y consecuencias pero sin dotarlo de connotación alguna de profundidad, por lo que parecería entonces resultar compatible con la banalidad del mal. Por otra parte, la comparación con los hongos no sólo ilustra la superficialidad del mal sino la desproporción entre un agente en apariencia insignificante y poco perceptible, como los hongos, y las terribles consecuencias que puede traer consigo. Una desproporción manifiesta similar surge del estudio de los perpetradores nazis en relación con la monstruosidad de sus crímenes.

En Los orígenes del totalitarismo, además de las características analizadas del mal radical, Arendt entendía que al haber traspasado los límites de lo concebible este mal no puede ser perdonado, ni tampoco castigado proporcionalmente al mal cometido. En este sentido, la magnitud de este mal desafía a nuestra tradición que considera que los castigos deben guardar relación con el carácter del mal cometido.[25] Pero también desafía nuestra tradición porque el mal radical, como advierte, "ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles" (OT: 11). Entonces, debemos sumar tres características, además de las ya consignadas, al mal radical: (iv) es imperdonable, (v) incastigable proporcionalmente y (vi) sus motivos son incomprensibles.

En La condición humana, Arendt considera que el perdón es una forma de poner fin a las consecuencias de una acción para que podamos volver a comenzar. El mal radical no se puede perdonar, por un lado, porque "es algo que nunca debería haber sucedido" (RJ: 80) y, por otro, en tanto que no podemos "asimilarlo, tal como debemos hacer con todo lo que ya es pasado (bien porque era algo malo y debemos superarlo, bien porque era bueno y no podemos dejar que se pierda)" (RJ: 80). Al pasado del nazismo no es posible "dominarlo"[26] precisamente por la radicalidad del mal implicado que ha resultado "«indomable» para todo el mundo, no sólo para la nación alemana" (RJ: 80). En su libro sobre la vida activa, Arendt sostenía que la alternativa al perdón es el castigo como forma de poner un cierto fin a las consecuencias del pasado (Ophir, 1996: 104). Aunque Arendt dice en este caso que los crímenes del nazismo también resultan incastigables, esto no quiere decir que no puedan ser castigados, sino sólo que no pueden serlo de acuerdo con los criterios de proporcionalidad de nuestra tradición moral y legal. Esto se evidencia en la

sentencia para Eichmann, alternativa a la del tribunal, que Arendt presenta hacia el final del epílogo:

> En materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa. Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación [...] nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Ésta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado. (EJ: 421)

La cuestión fundamental es que Eichmann no puede ser castigado por ningún delito común contemplado en los sistemas legales tradicionales, sino por un nuevo tipo de delito que consiste en "haber cumplimentado y, en consecuencia, apoyado activamente, una política de asesinato masivo" (EJ: 420). El asesinato en masa no puede ser catalogado entre los tipos de delitos reconocidos hasta ese momento y, aunque sea imperioso castigarlo, no habrá castigo alguno que pueda resultar satisfactorio ni apropiado. En el análisis del caso de Eichmann, Arendt mantiene esta posición respecto del carácter incastigable en términos de proporcionalidad de estos crímenes, y avanza en su tipificación considerándolos "crímenes contra la humanidad". De este modo, "el exterminio físico del pueblo judío es un delito contra la humanidad, perpetrado en el cuerpo del pueblo judío" (EJ: 406), que atenta contra la diversidad humana en cuanto tal, en la medida en que sus perpetradores mostraron no querer compartir la tierra con otros pueblos. Eichmann formaba parte, así, de un nuevo tipo de delincuente, calificable como hostis generis humani (EJ: 417). En relación con los crímenes contra la humanidad, Arendt advierte que

"tan necesario como castigar al culpable es recordar que no hay castigo que pudiera ser adecuado a sus crímenes. Para Goering la pena de muerte es casi un chiste y él, igual que todos sus colegas acusados en Nuremberg, sabe que nosotros no podemos hacer más que darle muerte un poco antes de lo que de todos modos habría muerto" ("La imagen del infierno", en EC: 248).

Respecto del carácter incomprensible de los motivos para cometer estos delitos, Arendt se refería a que estos motivos ya no pueden ser reducidos a "los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía" (OT: 556). Arendt cambió parcialmente de opinión entre Los orígenes del totalitarismo y Eichmann en Jerusalén. En este sentido, con el caso Eichmann reafirmó que no son necesarios motivos malvados para cometer crímenes atroces; la intencionalidad y los motivos no guardan una relación directa con la magnitud de los crímenes. Eichmann no era un "sádico pervertido" ni un "monstruo anormal" (EJ: 416) sino un hombre "terriblemente normal" (EJ: 417) preocupado por su vida privada y absolutamente incapaz de pensar por sí mismo, de ponerse en el lugar de los demás y de juzgar a partir de criterios propios. Esto no significa que Arendt sostuviera que todos los jerarcas nazis eran como Eichmann, también había ideólogos, fanáticos y pervertidos, entre otros, pero de lo que Arendt no tiene dudas es de que no es posible sustentar matanzas administrativas en organizaciones meramente integradas por fanáticos y pervertidos. De esta manera, respecto del papel de los motivos implicados en estos crímenes, se produce un desplazamiento desde el papel determinante que en su libro sobre el totalitarismo desempeñaba la ideología, hacia el papel más fundamental que posteriormente desempeñan los hombres normales capaces de escindir su vida pública y privada, de manera de deslindar su responsabilidad en

los actos cometidos. Los asesinatos en masa no hubiesen sido posibles sin la participación de estos hombres normales que, bajo determinadas circunstancias, se muestran dispuestos a todo. Lo realmente temible del totalitarismo es, precisamente, que se basa por completo en la normalidad de los hombres.

Bernstein (2004: 305), considera que Arendt "cambió su opinión sobre un aspecto crucial del mal: la motivación para cometer esos crímenes" reemplazando su primera concepción de que son necesarios motivos malignos para hacer el mal, por la tesis de la "banalidad del mal". Sin embargo, nosotros entendemos que las dos explicaciones respecto de los motivos se articulan, sólo que se modifica el énfasis que concede a cada una de ellas. Mientras que en Los orígenes del totalitarismo subraya el papel de la ideología en la configuración del mal radical –aunque ya había advertido el papel del burgués padre de familia–, en Eichmann en Jerusalén entiende que lo determinante para la realización de ese mal monstruoso no es la ideología, ni los fanáticos ni los pervertidos, sino la implicación de numerosos hombres normales en las maquinarias asesinas. Sin esa participación, nunca se habría podido montar una organización de asesinato tan vasta y abarcadora. Esto, como vimos, no implica que entre los nazis no haya habido ideólogos convencidos y fanáticos, pero sí supone desplazar la relevancia de su papel, mas no su responsabilidad por supuesto, en la sustentabilidad de las matanzas administrativas.[27]

Por lo tanto, en Arendt conviven diversas hipótesis sobre las motivaciones del mal absoluto, pero también hay un énfasis creciente en que lo que hizo que este mal pudiese expandirse tan rápidamente por Europa y alcanzar las dimensiones que alcanzó fue precisamente la "banalidad del mal". Aunque su reconocida biógrafa, Elizabeth Young-Bruehl (1993: 473)

sostiene que Arendt cambió de opinión en su concepción del mal, algunos de sus testimonios parecen abonar nuestra posición de que en realidad sostenía varias explicaciones alternativas respecto de las motivaciones para cometer el mal: "Al parecer [Arendt], tenía ciertas reservas en cuanto a la generalidad de su tesis [de la banalidad del mal], pues en una ocasión le dijo a Mary McCarthy en el transcurso de una conversación, que opinaba que Reinhard Heydrich, que es nombrado en Eichmann en Jerusalén como «el verdadero arquitecto de la Solución Final», era el mal absoluto".

En definitiva, proponemos restringir la noción de mal absoluto para describir los crímenes del nazismo, con los cincos puntos que Arendt mantiene inmodificables a lo largo de los años, a saber, que es un mal que trasciende la muerte, aniquila la espontaneidad, tiende a la dominación total y resulta imperdonable e incastigable de manera apropiada. Mientras que deberíamos advertir que se produce un cambio de énfasis respecto de las motivaciones para cometer ese mal, que primero remitían fundamentalmente al papel de la ideología y posteriormente al papel de los hombres normales. Lo que no obstante se mantuvo en cierta medida constante es la idea, que ya había esbozado en su artículo de 1945 "Culpa alemana", de que los motivos son de diversa índole: en las filas nazis conviven los fanáticos, los sádicos, pero también los hombres normales y, sin lugar a dudas, la tesis de la banalidad del mal destaca el papel de estos últimos en la organización asesina.

5. Retorno a la filosofía: el pensamiento y el juicio

La concepción del mal radical o, mejor, del mal absoluto, para evitar su connotación de profundidad, se articula con la formulación de la banalidad del mal, pero al mismo tiempo supone una reorientación respecto del énfasis que desempeñaban los elementos ideológicos hacia la mayor relevancia del papel de los hombres "normales". El mal radical remite al análisis del totalitarismo como un sistema de dominación organizado y planificado según criterios fundamentalmente ideológicos, mientras que en la banalidad del mal el foco se pone en las conductas de los hombres comunes que estuvieron dispuestos a formar parte y colaborar activamente con la maquinaria criminal. Asimismo, sostenemos que ambas perspectivas, por diferentes caminos, conducen hacia la problemática del juicio.

El mal radical, como máxima expresión del totalitarismo, constituye, como hemos visto en el capítulo 1, una profunda ruptura de nuestra tradición. En este sentido, Arendt señala que "la originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna «idea» nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral" (EC: 374). La irrupción del mal radical en el seno de los campos de concentración y exterminio nos ha

despojado de nuestras herramientas usuales de comprensión y de juicio, ante lo que nos vimos impelidos a afrontar la tarea de comprender y de juzgar sin categorías ni criterios dados con antelación. Así puede caracterizarse la tarea que Arendt emprendió en Los orígenes del totalitarismo y continuó en sus reflexiones sobre la política y la historia a lo largo de su vida. Sin embargo, la inflexión que introdujo el caso Eichmann es haber puesto de manifiesto la relevancia política del juicio y del pensamiento, no tanto como tarea intelectual de grupos reducidos, sino más precisamente en cuanto potencial actividad reflexiva de los hombres corrientes.

El peligro de la banalidad del mal reside precisamente en que los hombres normales bajo determinadas circunstancias pueden convertirse en criminales. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo se puede contrarrestar? A la primera pregunta, Arendt responde históricamente, remontándose al derrotero de la modernidad. Para responder a la segunda, Arendt retoma el camino de la filosofía que había abandonado con la irrupción del mal radical. Veamos, primeramente, a qué nos conduce desde la perspectiva arendtiana el derrotero de la modernidad. En el mismo ensayo sobre "La culpa alemana", Arendt aborda las particularidades que se conjugaron en Alemania para que allí proliferara el nazismo. Sin embargo, advierte que "la transformación del cabeza de familia de ser miembro responsable de la sociedad, interesado por los asuntos públicos [citoyen], en un «burgués» preocupado sólo de su existencia privada e ignorante de toda virtud cívica, es un fenómeno contemporáneo internacional" (EC: 162).

Por esto, el totalitarismo es una amenaza que no se restringe a Alemania sino que acecha a todo el mundo, porque la modernidad ha traído consigo una de las condiciones que lo hacen posible: la total despreocupación de los hombres

comunes por los asuntos públicos con su correlativa preocupación por la vida privada y social. El totalitarismo, entonces, en lugar de haber sido posible debido a la politización de la sociedad, ha sido posible por la despolitización frente al auge de lo social,[28] por un lado, y a la reclusión en el ámbito privado como un refugio de lo social, por otro. De este modo, el ascenso de lo social lleva consigo dos movimientos complementarios: el vaciamiento de lo público y el retraimiento en el ámbito privado. En este sentido, Arendt advertía que "lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad [loneliness], antaño una experiencia liminal habitualmente sufrida en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de [las] crecientes masas" (OT: 578-579).

Esta amenaza no ha cesado con la derrota del nazismo porque "lo que hemos llamado el «burgués» es el hombre-masa contemporáneo, no en los momentos exaltados de entusiasmo colectivo sino en la seguridad (hoy habría que decir «inseguridad») de su propio dominio privado. Él ha llevado tan lejos la dicotomía entre funciones privadas y públicas, entre la familia y la profesión, que en su propia persona ya no acierta a encontrar ninguna conexión entre ambas" (EC: 164). Por eso, es capaz de aceptar como trabajo el hecho de cometer crímenes sin sentirse un asesino. Esto se puso de manifiesto en el caso de Eichmann que, de acuerdo con Arendt, "comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad" (EJ: 417).

Para que haya podido llevarse a cabo esta desvinculación entre la propia acción y la responsabilidad, hacía falta otra condición que la época moderna también aportó: el montaje de un aparato administrativo de asesinato en masa, donde la

muerte se torne mecánica, en serie y despersonalizada. El nazismo no hizo más que perfeccionar y aplicar al interior de Europa las técnicas de matanza en masa implementadas por la política imperialista en África hacia fines del siglo XIX.[29] La época moderna, entonces, configura dos condiciones que hacen posible los crímenes nazis: por un lado, consolida al hombre-masa con su completa escisión entre lo público y lo privado y, por otro, desarrolla mecanismos de matanza en serie y despersonalizada, en el que el hombre-masa puede insertarse manteniendo a resguardo su conciencia de la responsabilidad por los crímenes cometidos. La tesis de la banalidad del mal no puede comprenderse sino en el contexto de esta crítica de la modernidad.

En el marco de la primacía de la tesis de la banalidad del mal, Arendt se preguntaba: ¿hay alguna forma de prevenir que los hombres normales bajo determinadas circunstancias cometan estos delitos? Arendt intentó esbozar una respuesta a este interrogante y para ello retornó a la filosofía a fin de indagar las actividades del espíritu, y especialmente el pensamiento y el juicio. El pensamiento, desde la perspectiva de Arendt, no produce resultados definitivos puesto que detenta un carácter crítico-destructivo que no hace más que socavar y remover las concepciones, los criterios y las pautas establecidas. El pensamiento constituye, entonces, la única forma de hacer frente a las perspectivas totalitarias puesto que "saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y por lo tanto las destruye" (DHA: 136). Este efecto destructivo del pensamiento tiene, además, "un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad del juicio, que se puede denominar, con algún fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar particulares, sin subsumirlos bajo reglas generales que se

enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser sustituidos por otros hábitos y reglas" (DHA: 136).

El pensamiento, al poner en cuestión los criterios y las reglas establecidas, abre paso a la facultad de juzgar que nos permite discriminar entre lo bueno y lo malo, entre lo bello y lo feo, sin apelar a las reglas dadas por el hábito. Por eso, Arendt le adjudica al juicio, en su estrecha vinculación con el pensamiento, un cariz político frente a los males del totalitarismo. Lo que Arendt observaba en Eichmann "no era estupidez, sino incapacidad para pensar" (VE: 30), es decir, él procedía aplicando los criterios y siguiendo las reglas establecidas por el régimen nazi, pero era incapaz de pensar y de juzgar por sí mismo, lo que le hubiese permitido cuestionar las normas establecidas por el régimen. Esta capacidad de pensar y juzgar por sí mismo es lo único que, tal vez, le hubiese permitido a Eichmann actuar de una manera distinta a como lo hizo o, al menos, le hubiese resultado cuestionable actuar siguiendo reglas y hábitos establecidos por una instancia exterior sin efectuar revisión alguna.

Para concluir, queremos señalar que paradójicamente fue el impacto del mal lo que llevó a Arendt a interesarse por la historia y la política en sus estudios sobre el totalitarismo, al tiempo que se distanciaba críticamente de la filosofía y rechazaba el rótulo de filosofía política para su actividad. Pero también fue el tenaz e inasible intento de comprender ese mal, especialmente a través de la figura de Eichmann, lo que la llevó nuevamente hacia la filosofía.

En el pensamiento como actividad crítica y en la facultad de juzgar de Kant, Arendt encuentra la posibilidad de una precaria resistencia al mal del totalitarismo, porque sólo el ejercicio de estas capacidades podría haber hecho que los hombres comunes actuaran de otra manera frente al régimen nazi. De este modo,

hemos esbozado algunas de las razones por las cuales Arendt sostiene, retomando el aporte de Kant –cuestión que profundizaremos en el próximo capítulo–, que las facultades del pensamiento y del juicio constituyen un frágil pero sumamente valioso remedio frente a la amenaza del totalitarismo. Así, después de mucho andar a través de los caminos del mal, Arendt se reconcilió primero con el mundo y finalmente con la filosofía.[30]

1. Arendt utiliza la expresión "mal radical" en tres ocasiones en el capítulo XII denominado "El totalitarismo en el poder" en el apartado sobre la "Dominación total", una vez en la página 539 y otras dos veces en la página 557. Asimismo en el prólogo del libro se refiere a "la naturaleza verdaderamente radical del mal" (OT: 11). En la edición en inglés, véase 1979: ix, 443 y 459 respectivamente.

2. "Un estudio sobre la banalidad del mal" reza el subtítulo del libro sobre Eichmann.

3. En el capítulo XII encontramos tres referencias a los "pozos del olvido", una de ellas en el apartado sobre "La policía secreta" (OT: 539), y las otras dos en el apartado sobre la "Dominación total" (OT: 557). También hay una referencia al pozo del olvido que los regímenes totalitarios preparan para sus víctimas en el prefacio a la tercera parte (OT: 41). En la edición en inglés véase 1979: xxxvii, 435 y 459 respectivamente.

4. En la traducción al castellano del libro de Eichmann se utiliza la expresión "bolsas del olvido", mientras que en la edición de su libro sobre el totalitarismo es traducido como "pozos del olvido". En los originales en ambos casos, Arendt utiliza la misma expresión: "holes of oblivion".

5. En su correspondencia con Mary McCarthy comenta acerca de estos desplazamientos; véase especialmente la carta del 20 de septiembre de 1963 (AMC: 189-191).

6. En "Algunas cuestiones de filosofía moral", pp. 75-150.

7. La traducción al castellano, Responsabilidad y juicio, fue publicada en 2007.

8. En Una revisión de la historia judía y otros ensayos se encuentran publicadas dos cartas que Arendt y Scholem intercambiaron en 1963 en torno del caso Eichmann, en la sección "«Eichmann en Jerusalén». Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt" (RHJ: 137-150). Asimismo en 2010 se publicó por primera vez la correspondencia completa entre Arendt y Scholem en alemán desde 1939 hasta 1964, momento en el que fue interrumpida después de la controversia en torno del caso Eichmann. Las cartas más relevantes en relación con esta controversia y que ambos acordaron publicar conjuntamente es la de Scholem del 23 de junio de 1963 (AS: 428-437) y la respuesta de Arendt del 20 de julio de 1963 (AS: 438-446).

9. Hemos modificado la traducción "agujero del olvido" por "pozo del olvido", la expresión original de Arendt (1979: XXXVII) es "hole of oblivion". Arendt utiliza después nuevamente esta expresión en plural "holes of oblivion" y el traductor lo traduce como "pozos del olvido". Véase al respecto la nota 4 de este capítulo.

10. Respecto del carácter antiutilitario del régimen nazi, véase el apartado "La organización desorganizada del Estado totalitario" en el capítulo tercero de La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a).

11. La propia Arendt experimentó esta inverosimilitud al enterarse de la existencia de campos de exterminio. Así lo narra ella en una entrevista con Günther Gaus en 1964: "Lo

decisivo fue el día en que supimos de Auschwitz [...] Fue en 1943. Y en principio no lo creímos, aunque mi marido y yo siempre decíamos que podía esperarse cualquier cosa de esa tropa. Pero esto no lo creíamos, también porque iba en contra de todo lo que la guerra exigía, en contra de todas las necesidades militares. Mi marido es un antiguo historiador militar y entiende algo de estas cuestiones. Me decía que no creyese las historias que se contaban, que tan lejos no podían ir. Pero medio año después sí que lo creímos, porque nos lo probaron. Esa fue la verdadera conmoción [...] Era realmente como si el abismo se abriese" (EC: 30).

12. Arendt utiliza la expresión "Pflicht gegen den Toten", en su intercambio epistolar con Scholem para describir el deber o el compromiso que sentía con Benjamin respecto de la publicación de su legado. Al respecto véase el estudio "Hannah Arendt – Gershom Scholem. Die Konstellation" de la editora Marie Luise Kontt que acompaña el intercambio epistolar (AS: 608-642).

13. He reemplazado en la traducción "bolsas del olvido" por "pozos del olvido", nuevamente la expresión que Arendt utiliza en todos los casos es "holes of oblivion".

14. En 1926 se fundaron las SS o escuadrón de defensa, como una formación de elite de las SA, y tres años después las SS fueron separadas de las SA y puestas bajo el mando de Himmler. Las SS, a su vez, fueron dando lugar a diversas organizaciones en su interior: las tropas de choque (Verfügungstruppe), y las unidades de la calavera (Totenkopfverbände), encargadas de la vigilancia en los campos de concentración; ambas posteriormente se fusionaron para conformar las SS armadas (Waffen-SS). De este modo, la Allgemeine-SS (SS general) se consolidó como el ala política de las SS, mientras que las Waffen-SS constituyeron el ala militar

que configuró un ejército con jerarquías propias que operaba junto con el ejército regular alemán (Wehrmacht). Así, el poder fue concentrándose en las SS, que se convirtió en una de las organizaciones centrales del nazismo y llegó a tener bajo su mando a la Policía de Seguridad (Sicherheitspolizei o SP), al Servicio de Seguridad (Sicherheitsdienst o SD) y a la policía secreta del Estado (Geheime Staats Polizei), conocida como Gestapo.

15. Fue el primer proceso realizado en Alemania con un tribunal alemán. El juicio principal de Nüremberg había sido llevado a cabo por un tribunal penal militar internacional por iniciativa de las fuerzas aliadas vencedoras en la Segunda Guerra Mundial. Los otros procesos de Nüremberg fueron ante un tribunal militar de Estados Unidos.

16. Al respecto Arendt señala que "no sólo era verdad que los acusados, como dijo el tribunal en el caso del prisionero colaborador Bednarck, «no mataban a la gente siguiendo órdenes, sino que actuaban en contra de la orden de que no había que matar a ningún prisionero del campo» (excepto mediante el gas, por supuesto)" (RJ: 229).

17. Hemos modificado levemente la traducción que decía: "Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin", reemplazando, por un lado, "en término" por "en la palabra", y por otro lado, "para este fin" por "para esto". A continuación citamos la frase completa en inglés: "It is inherent in our entire philosophical tradition that we cannot conceive of a «radical evil», and this is true both for Christian theology, which conceded even to the Devil himself a celestial origin, as well as for Kant, the only philosopher who, in the word he coined for it, at least must have suspected the existence of this evil even though he immediately rationalized it in the concept of a «perverted ill will» that could be explained by

comprehensible motives. Therefore, we actually have nothing to fall back on in order to understand a phenomenon that nevertheless confronts us with its overpowering reality and breaks down all standards we know" (Arendt, 1979: 459).

18. "Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento" (CH: 201).

19. En su análisis de los procesos de deshumanización en los campos de concentración del nazismo, Slavoj Žižek (2002: 106) señala que "el musulmán es reducido sin más a la existencia vegetativa y apática de un muerto en vida por medio del terror físico", por lo que los seres humanos son convertidos en "simples envoltorios vacíos en los que se ha extinguido la chispa de la vida" .

20. Margaret Canovan (2006: 29) demuestra que el principio de que "todo es posible" no remite a la capacidad creativa ilimitada –de carácter utópico, por ejemplo– sino por el contrario a una capacidad destructiva ilimitada. Así el reverso complementario de este principio, como advierte Arendt, es que "todo puede ser destruido" (OT: 556), configurando un mundo de dominación total donde cualquier iniciativa ha sido vedada.

21. Este trabajo ha sido publicado póstumamente en Ensayos de comprensión bajo el título "Culpa organizada y responsabilidad universal". Asimismo, Arendt incorporó una versión ligeramente modificada de este ensayo a Los orígenes del totalitarismo, en la sección 2 "La alianza entre el populacho y la elite" del capítulo X correspondiente a la tercera parte del libro (OT: 418-422).

22. Recordemos que en su informe sobre Eichmann, Arendt menciona la expresión "banalidad del mal" por primera vez hacia el final del capítulo 15, en la página 382 del libro, para retomarla posteriormente sólo una vez más en el "Post

scríptum" (EJ: 433). En ninguna de las dos oportunidades analiza las implicancias de esta expresión que, sin embargo, forma parte del subtítulo del libro.

23. La primera versión en castellano se encuentra en la compilación De la historia a la acción (1995), y posteriormente la misma traducción de Fina Birulés fue publicada en Responsabilidad y juicio (2007), que originariamente había aparecido en inglés en 2003.

24. Arendt aceptó la propuesta de Scholem de publicar sus intercambios en torno del libro sobre Eichmann y las dos cartas aparecieron en Neuen Zürcher Zeitung con algunas modificaciones en relación con las cartas originales. Una de las más significativas es que a continuación de la frase citada en que Arendt comparaba al mal con un hongo consignaba la siguiente frase sobre Kant que luego no apareció en la versión publicada: "Wenn Sie über das radikal Böse bei Kant nachlesen, werden Sie sehen, dass er nicht viel mehr meint als ordinäre Schlechtigkeit, und das ist ein psychologischer, kein metaphysicher Begriff" (AS: 444). "Si usted relee sobre el mal radical en Kant, verá que él no concebía más que una maldad ordinaria, esto es un concepto psicológico, pero no metafísico" (nuestra traducción). Esta publicación de 2010 en alemán constituye la primera edición del intercambio epistolar completo entre Arendt y Scholem, que todavía no ha sido publicado ni en inglés ni en castellano.

25. "I was thinking in the absurd position of the judges during the Nuremberg trials who were confronted with crimes of such a magnitude that they transcended all possible punishment", en PLC: 004865, carta de Arendt a Auden, 14 de febrero de 1960. "Estoy pensando en la posición absurda de los jueces durante los procesos de Nuremberg, quiénes se

enfrentaron a crímenes de tal magnitud que trascendían todo posible castigo" (nuestra traducción).

26. La cuestión de dominar el pasado refiere a la discusión sobre la Vergangenheitsbewältigung. Al respecto remitimos al capítulo 2, apartado 2 "Comprensión y reconciliación", y al capítulo 7, apartado 2,"Desde la identidad narrativa hacia la identidad fenoménica". El original en inglés reza: "This past could not be «mastered» by anybody" (Arendt, 2003b: 55). "Este pasado no puede ser «dominado» por nadie" (nuestra traducción).

27. Sin embargo, tal vez, el punto más controvertido del análisis de Arendt no sea esta combinación en las filas del nazismo entre ideólogos y fanáticos, por un lado, y una masa de hombres comunes dispuestos a colaborar, por otro, sino en el hecho de pretender colocar a Eichmann entre estos últimos. Eichmann detentó un cargo jerárquico y estuvo a cargo de la confección de la solución final, por lo que parece ciertamente desmedido calificarlo simplemente como un hombre normal que participó de la maquinaria masiva.

28. Al respecto véase el apartado "El ascenso de lo social y la sociedad de masas" del capítulo quinto de La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a), donde analizamos la lectura de Arendt del ascenso de lo social en la época moderna. Remitimos también al artículo "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática" (Di Pego, 2005b).

29. Para el desarrollo de esta tesis remitimos al apartado "El imperialismo de ultramar: raza y burocracia como principios organizativos" del tercer capítulo de La modernidad en cuestión (Di Pego, 2015a). Véase también al respecto el análisis de Enzo Traverso (2001: 99) del totalitarismo y de la violencia nazi (2003).

30. Profundizamos esta idea en el próximo capítulo, sin embargo, quisiéramos adelantar que la obra paradigmática de su reconciliación con el mundo es La condición humana, y su obra inconclusa sobre La vida del espíritu constituye su movimiento de reconciliación con la filosofía. Naturalmente no es necesario aclarar que estas reconciliaciones no anulan el carácter incisivo de su crítica al mundo en su facticidad, ni a la filosofía en su devenir histórico.

Capítulo 9
El juicio: la lectura arendtiana de Kant

1. Comprensión, narración y juicio: articulaciones y desplazamientos

En este capítulo nos centraremos en la cuestión del juicio entendido como la facultad de juzgar lo particular. En los capítulos precedentes hemos analizado la comprensión y la narración como formas de dar cuenta de la singularidad y de la contingencia de la historia. En este sentido, entendemos que, a través de la indagación de estas actividades, se puede contribuir a dilucidar la propia concepción del juicio que Arendt posteriormente desarrolla siguiendo la tercera crítica de Kant y especialmente su concepción del juicio estético. Esto resulta de utilidad debido al hecho ampliamente conocido de que Arendt falleció cuando se disponía a escribir la tercera parte de La vida del espíritu dedicada al juicio, por lo que su obra y su pensamiento quedaron inconclusos. Aquí pretendemos esclarecer las principales características del juicio a través, por un lado, de su conexión con la comprensión y la narración, y por otro lado, del análisis de los escritos dispersos de que disponemos sobre el juicio, en la forma de conferencias, ensayos y artículos, entre los cuales se destacan las Conferencias sobre la filosofía política de Kant.[1]

En su ensayo interpretativo que acompaña la edición de las conferencias sobre Kant, Ronald Beiner (2003: 161) sostiene que Arendt propone dos "teorías del juicio": una en la que "el juicio se considera desde la óptica de la vita activa" y otra que surge después de un viraje en 1970, cuando "el juicio pasa a

considerarse desde el punto de vista de la vida del espíritu". De esta manera, Beiner (2003: 241) concluye que esta escisión entre el juicio del actor y el juicio del espectador constituye "un dualismo que recorre toda la obra arendtiana", y con sus reflexiones tardías sobre la vida del espíritu Arendt termina aboliendo este dualismo al "optar de forma definitiva por la segunda concepción". Por el contrario, hemos retomado el abordaje arendtiano de la narración y de la comprensión porque consideramos que allí se encuentra esbozada su posterior concepción del juicio. Por ello, no puede sostenerse que haya dos concepciones alternativas del juicio en Arendt, sino más bien un derrotero de problemáticas que se van desarrollando y confluyen en torno de la actividad de juzgar. Esto no quiere decir que no haya desplazamientos, sino que éstos se encuentran articulados por el desafío que, desde La condición humana, Arendt emprendió contra la concepción tradicional de la vida contemplativa, lo que a su vez implicaba reconsiderar su vínculo con la vida política y la escisión misma entre el actor y el espectador. Veamos al respecto las palabras con las que cierra su libro sobre la vida activa:

El pensamiento –que, siguiendo la tradición premoderna y moderna, hemos omitido de nuestra reconsideración de la vita activa– todavía es posible, y sin duda real, siempre que los hombres vivan bajo condiciones de libertad política. Por desgracia, y contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico. Como experiencia viva, siempre se ha supuesto –quizá erróneamente– que el pensamiento era patrimonio de unos pocos. Quizá no sea excesivo atrevimiento creer que en

nuestros días esos pocos son aún menos. Esto puede ser de escasa o de limitada importancia para el futuro del mundo, pero no lo es para el futuro del hombre. Porque si a las varias actividades dentro de la vita activa no se les aplicara más prueba que la experiencia de estar activo, ni otra medida que el alcance de la pura actividad, pudiera ocurrir que el pensamiento como tal las superara a todas. Quien tiene cualquier experiencia en esta materia sabe la razón que asistía a Catón cuando dijo: Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset ("Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo"). (CH: 349)

La frase de Catón pone en cuestión el carácter contemplativo de las actividades del espíritu y también la idea de que requieren de la soledad y del retiro del mundo. En sus lecciones "Algunas cuestiones de filosofía moral" de 1965-1966 en la New School for Social Research, Arendt señala que "el pensamiento, a diferencia de la contemplación, con la que demasiado frecuentemente se identifica, es efectivamente una actividad" (RJ: 119). Asimismo, precisa que el pensamiento requiere de solitud (solitude), pero ésta no debe confundirse con la soledad (loneliness) como frecuentemente ha pasado en la filosofía. "La solitud significa que, aunque solo, estoy junto con alguien (esto es, yo mismo). Significa que soy dos-en-uno, en tanto que la soledad al igual que el aislamiento, no conocen esta especie de cisma, esta interna dicotomía en la que me hago preguntas a mí mismo y recibo respuestas" (RJ: 113-114). El pensamiento, entonces, es el diálogo de uno consigo mismo que se produce en solitud, pero que no supone la soledad porque no estoy estrictamente sin compañía sino que implica la dualidad del dos en uno, es decir, la escisión del sí mismo en dos aun

siendo uno; por lo que, en "los procesos de pensamiento, la pluralidad está en cierto modo, germinalmente presente" (RJ: 119; nuestro subrayado).

En el último capítulo de Los orígenes del totalitarismo, Arendt ya introducía la distinción entre aislamiento (isolation), soledad (loneliness) y solitud (solitude). El aislamiento es un fenómeno político que socava las bases de la acción en la medida en que ésta implica la pluralidad (OT: 575-576), pero supone asimismo de manera más general la condición del estar ocupado con algo, en la que no estoy conmigo mismo ni con los demás (RJ: 114). Por otra parte, la soledad es un fenómeno social que no requiere necesariamente del aislamiento, puesto que alguien puede sentirse solo sin estar aislado. Ésta sería la experiencia paradigmática de la masa, en la que el individuo se encuentra en soledad a pesar de estar "en compañía de los otros" (OT: 576). En tanto que en la solitud "yo soy «por mí mismo», junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás" (OT: 577).

Al cuestionar la vida contemplativa como se concibió en la tradición, Arendt no sólo está procurando reconsiderar su carácter activo y dual, sino también su íntima implicancia con la vida política. En este sentido, sostiene que a diferencia de lo que usualmente se cree, el pensamiento requiere de "condiciones de libertad" para poder llevarse a cabo, por lo que resulta más difícil pensar que actuar bajo un régimen de dominación, como la tiranía o la dictadura. Esta afirmación se verá esclarecida cuando situemos el pensamiento en relación con el juicio, como una actividad que requiere para su propio desarrollo de la dinámica confrontativa del ámbito público. Asimismo, la dimensión política del pensamiento se pone también de manifiesto en el cuestionamiento de que esta

actividad sea prerrogativa de unos pocos y en la advertencia de que en la restricción a círculos cada vez más pequeños de la actividad del pensamiento puede estar en juego el futuro del hombre.

Por ello, en lugar de sostener una dualidad entre la vida activa y la vida del espíritu, que concluiría con la primacía de ésta última, como sostiene Beiner, procuramos mostrar que Arendt desmantela esta dualidad, reconsiderando las implicancias de las actividades del espíritu para la política. De este modo, desmonta a su vez la oposición tradicional entre la forma de vida del filósofo y la forma de vida del político, con lo cual la filosofía emerge como una actividad transfigurada a través del juicio. Además tampoco puede sostenerse que en una primera etapa Arendt haya abordado el juicio exclusivamente desde la perspectiva de la vita activa, porque en las reflexiones sobre la comprensión y la narración se ha puesto de manifiesto que el historiador es un espectador y que la distancia temporal permite construir un relato más amplio en el que los acontecimientos del pasado adquieren sentido en relación con otros acontecimientos posteriores. Ya a comienzos de la década de 1950, en relación con la comprensión, Arendt introducía la imaginación como facultad que permitía tomar en consideración diferentes perspectivas y por tanto hacía posible la imparcialidad, no entendida como no tomar parte sino como no restringirse a una parte del asunto en función de incorporar una mirada que abarque también las diversas posiciones implicadas. Ésta es la mirada del espectador, ante la cual los relatos de los actores se muestran en su carácter más limitado.

En sus aproximaciones a la comprensión narrativa, hemos visto que la dimensión existencial de la comprensión apunta precisamente a socavar la dualidad del actor/espectador, para repensar el modo en que se articulan la comprensión de sentido

común de los actores con la comprensión elaborada desde la perspectiva del conocimiento histórico y político. Mientras que el carácter narrativo discontinuo de esta comprensión sentaba las bases de sus reaseguros críticos en el plano metodológico, al mismo tiempo insertaba la narración en la dimensión de la práctica social y de sus implicancias políticas. En este sentido, cabe recordar que en 1953 Arendt ya esboza la idea de que la comprensión narrativa se encuentra íntimamente vinculada con el juicio, y por eso no resulta casual que la imaginación desempeñe un papel fundamental en sus consideraciones sobre la comprensión y en su concepción del juicio. En la medida en que Arendt indaga en torno de la actividad de la comprensión narrativa, va dilucidando a su vez una nueva forma de pensamiento diferenciado del conocimiento científico, por un lado, y del pensamiento especulativo de la filosofía tradicional, por otro lado.

En relación con la demarcación arendtiana de la comprensión narrativa respecto del conocimiento científico, recordemos someramente que este último se ocupa de lo general, procura obtener verdades como resultado y se restringe a los especialistas; mientras la comprensión se aboca a lo singular (acontecimientos pasados y presentes), no produce resultados sino que engendra sentido y constituye una dimensión de la existencia que no puede reducirse a especialistas aunque puede constituir una actividad diferenciada en cuanto a su articulación y elaboración. En este contexto, Arendt considera que la delimitación entre conocimiento científico y comprensión narrativa remite a la distinción de Kant entre entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft), como facultades del conocimiento y del pensamiento respectivamente. "Debemos a Kant la distinción entre pensar y conocer, entre la razón, el ansia de pensar y de

comprender, y el intelecto [Verstand], el cual desea y es capaz de conocimiento cierto y verificable" (RJ: 164).[2] En una primera instancia puede resultar desconcertante que Arendt traduzca el alemán Verstand por intelecto (intellect) y no como se hace usualmente por entendimiento (understanding). Pero si observamos la cita, veremos el motivo profundo, pues sitúa la comprensión junto con la razón y el pensamiento, como diferenciada del entendimiento. En alemán Kant utiliza la palabra Verstand derivada del verbo verstehen (comprender) para la facultad del conocimiento, pero en inglés la misma palabra understanding se utiliza para remitir a la comprensión (das Verstehen) en sentido general y a la facultad del conocimiento (der Verstand). Consecuentemente, Arendt utiliza la palabra derivada del latín "intelecto" (intelekt) para diferenciarlo de la comprensión (understanding), que ella sitúa junto con la razón y el pensamiento. Posteriormente en La vida del espíritu, sostiene que traducir Verstand por entendimiento es "una traducción errónea; Kant empleó el alemán Verstand para traducir el intellectus latino, y si bien Verstand es el sustantivo de verstehen, por tanto «entendimiento» en las traducciones habituales, carece de las connotaciones propias del das Verstehen alemán" (VE: 40).[3] Lo que nos interesa destacar es que Arendt concibe la comprensión en relación con el pensamiento o, más precisamente, que la actividad de comprender permite dilucidar una facultad de pensamiento que se diferencia de la facultad cognitiva que se encuentra a la base de las ciencias. En relación con esta distinción, Arendt actualiza sus formulaciones de la década del 50 de que la comprensión como forma de pensamiento se orienta hacia la búsqueda de sentido (EC: 373), contraponiéndola a la búsqueda de la verdad por parte del conocimiento (VE: 42). A pesar de la relevancia de la distinción de Kant entre conocer y pensar, la

filosofía no avanzó mayormente en la caracterización de la actividad del pensamiento vinculada a la razón, debido a la "falacia metafísica" de reducir el sentido a la verdad, exigiendo así al pensamiento los mismos resultados y aplicándole los mismos criterios de certeza que al conocimiento (VE: 41).

Por otra parte, la comprensión narrativa se diferencia también del pensamiento especulativo de la filosofía porque se arraiga en el sentido común y permanece vinculada a la experiencia que ha suscitado la reflexión, pero buscando cierta generalidad a través de las variación de la imaginación. De este modo, la comprensión narrativa nos permite caracterizar la actividad de pensar en su íntima relación con la facultad del juicio –como tendremos ocasión de ver–, no como una retirada del mundo a la soledad sino como un permanecer en el mundo pero distanciándose a través de la imaginación, lo que nos hace posible tomar en consideración y dialogar con las distintas perspectivas. De esta manera, Arendt establece asimismo un íntimo vínculo entre el pensamiento y la narración.

> El pensamiento como actividad puede darse a partir de cualquier hecho; está presente cuando yo, tras observar un incidente en la calle o verme implicado en algún acontecimiento, empiezo a reflexionar sobre lo ocurrido, contándomelo a mí mismo como una especie de historia [story], preparándola de este modo para su ulterior comunicación a otros, etc. (RJ: 110; nuestro subrayado)[4]

Entonces, la comprensión narrativa nos ha permitido delimitar una forma distinta de pensamiento que se diferencia tanto de la actividad de la cognición como del pensamiento especulativo de la filosofía. En esta forma de pensamiento reflexivo que se prefigura en torno de la comprensión narrativa

confluyen las actividades del pensamiento y del juicio, que todavía no se encontraban diferenciadas en Arendt. Por ello, en este recorrido se produce un desplazamiento desde la tematización del pensamiento en general y del juicio como una forma específica de pensamiento, hacia una delimitación de estas actividades y un abordaje del juicio como una facultad específica. Así, en 1960 en su artículo "La crisis en la cultura: su significado político y social", Arendt distingue entre el pensar especulativo de la tradición filosófica dominante y el pensar con una mentalidad ampliada de Kant –recordemos que Kant constituye una de las escasas excepciones en la filosofía que no recrea su hostilidad hacia los asuntos humanos–. "En la Crítica del Juicio, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para lo que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de «pensar poniéndose en lugar de los demás» y que, por tanto, él llamó «modo de pensar amplio» (eine erweiterte Denkungsart)" (EPF: 232). Vemos en la cita precedente que Arendt se remite a la Crítica del Juicio de Kant pero para delimitar una forma de pensamiento distinta, por lo que todavía no considera el juicio como una facultad específica diferenciada del pensamiento. El pensamiento consiste básicamente en el dialogar y estar de acuerdo con uno mismo, mientras que la forma de pensamiento amplio es el juicio que, además de la dualidad del diálogo con uno mismo, requiere de la pluralidad de la re-presentación de la posición de los demás.

Incluso en las lecciones de 1965-1966, pensamiento y juicio todavía no se han deslindado y el juzgar es concebido como "algo que se articula y actualiza en los procesos de pensamiento" (RJ: 113). Pero en 1971, cuando Arendt escribe "El pensar y las reflexiones morales", pensamiento y juicio ya son concebidos como facultades diferenciadas:

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir "esto está mal", "esto es bello", etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a la mano. (RJ: 184)

De esta manera, el juzgar y el pensar constituyen facultades diferenciadas, pero cuya actividad se lleva a cabo de manera interrelacionada. Nos adentramos en esta cuestión en el próximo y en el último apartado. Aquí, para culminar, quisiéramos destacar que la comprensión y la narración siguen siendo las formas en que Arendt considera que se plasma la actividad del pensamiento y del juicio. En este sentido, ambas implican una actividad reflexiva que surge de los requerimientos que nos plantean la experiencia y los acontecimientos que afrontamos, y que se orienta hacia la búsqueda de sentido, lo que finalmente se materializa en relatos y narraciones comunicables. Por eso, la indagación en torno de la comprensión y la narración constituye un pilar fundamental del juicio, no sólo por las problemáticas comunes que los atraviesan –como la imaginación, el sentido común, su demarcación de la cognición, su apego a la experiencia y su enfoque en lo particular– sino porque permite delinear las características de la propia actividad del juzgar, tal y como ésta va tomando forma a lo largo de los escritos de Hannah Arendt.

2. El juicio y el pensamiento

En los escritos de Arendt no hay un cambio desde la perspectiva del actor a la del espectador en relación con el juicio porque, como hemos visto, desde comienzos de la década del 50 indaga en torno de la tarea del historiador como una forma de comprensión retrospectiva, íntimamente vinculada al juicio, que se sitúa desde la perspectiva del espectador y, por eso, puede establecer relaciones entre los acontecimientos pasados que los propios actores nunca hubiesen podido siquiera vislumbrar –debido sencillamente a que el acontecimiento posterior que otorga sentido al primero todavía no había sucedido–.[5] Más bien lo que se produce en el transcurso de la concepción arendtiana del juicio desde su tematización en el marco de la comprensión y de la narración hasta sus últimos escritos es que el juicio va dando lugar a la conceptualización de una nueva forma de pensamiento que se diferencia del pensamiento especulativo –lo que permite una crítica de la filosofía– y que posteriormente se va consolidando como una nueva facultad del espíritu, el juzgar, que a su vez se diferencia de la facultad del pensamiento.

Los filósofos dedican su vida al pensamiento y en este sentido Arendt considera que constituyen los "pensadores profesionales" por excelencia. En consecuencia, la crítica de Arendt al pensamiento especulativo implica a su vez una profundización de su crítica de la filosofía, tal como ésta se desarrolla desde comienzos de los años 50. En 1954, Arendt

(1990b: 73-103) indaga en "Philosophy and Politics", como hemos visto, sobre la hostilidad de la filosofía hacia la política, y ahora se trata de rastrear esta hostilidad en la forma misma del proceder del pensamiento, en general, y del pensamiento filosófico, en particular. Recordemos que en diciembre de 1950 consignaba en su Diario filosófico que "la lógica occidental que es tenida por pensamiento [...] es tiránica «by definition»", para preguntarse a continuación: "¿Hay un pensamiento que no sea tiránico?" (DF: 44, II). Su indagación en torno del pensamiento y su relación con el juicio pretenden precisamente dar respuesta a esta pregunta que ha guiado sus propias reflexiones en torno de la comprensión y de la narración hasta sus derivas en la facultad del juicio.

El pensamiento surge de la experiencia, pero lleva a cabo una desensorialización[6] de sus objetos que los vuelve abstractos e intemporales –a partir de este movimiento surgen las denominadas "esencias" de la filosofía–. De este modo, el pensamiento "se aparta de lo que está presente y a la mano" (VE: 219), en tanto que sus objetos se encuentran ausentes del mundo, puesto que han sido producto de su propio proceso de abstracción. El pensamiento se mueve, entonces, en un mundo de abstracciones que resulta totalmente independiente del mundo común de los asuntos humanos, y los propios pensadores se han vistos tentados a habitar en este mundo, a hacer de este mundo su propio hogar –como hemos visto que sucede en el caso de Heidegger, especialmente en el breve relato "Heidegger, el zorro"–. De ahí, la "aparente inutilidad" (VE: 104) e irrealidad de la actividad del pensamiento para el mundo de los asuntos humanos, que ha reaccionado ante ella con cierta hilaridad –recordemos el incidente de la muchacha Tracia que ríe ante la caída de Tales en un pozo– frente a lo

que los filósofos han respondido con desconfianza y hostilidad hacia el mundo compartido.

El juicio, en cambio, se ocupa de lo particular, de aquellas cuestiones pasadas y presentes que pertenecen al mundo de los asuntos humanos. La especificidad del juicio reside precisamente en su capacidad de relacionarse "con lo particular qua particular" (CK: 123), en función de discriminar su singularidad. Este apego a lo particular hace asimismo que el juicio surja del sentido común que, siguiendo a Kant, Arendt entiende como un sexto sentido que permite integrar las percepciones de los distintos sentidos y acomodarlas en un mundo común. De este modo, el sentido común actúa como un sentido de la realidad al situar nuestras percepciones subjetivas en un horizonte compartido –volvemos sobre el sentido común en el apartado subsiguiente–. En contraparte, el pensamiento se ha concebido en una "guerra intestina" (VE: 102) con el sentido común, en la medida en que la radicalidad de sus reflexiones exige romper con él –uno de los casos paradigmáticos de este rompimiento sería la hipótesis del genio maligno de Descartes–. Este alejamiento del pensamiento respecto del sentido común tiene como consecuencia la pérdida "del sentido de la realidad", que resulta, de acuerdo con Arendt, "inseparable del sensus communis, gracias al cual nos orientamos en el mundo" (VE: 221).

El pensamiento requiere de la solitud (solitude) que, según hemos visto, se ha confundido con la soledad (loneliness), pero debe distinguirse de esta última porque, si bien ambas implican el estar solo, en solitud me encuentro en compañía y en diálogo conmigo mismo –sería llevar a cabo un soliloquio–,[7] mientras que en soledad "estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo" (VE: 207).[8] Por su parte, el juzgar no implica una dualidad sino una pluralidad

porque se procura hacer presentes a todos los posibles implicados en una cuestión, pero también porque quien juzga debe tener en consideración las opiniones y los juicios de los otros partícipes (CK: 122) –de ahí la relevancia del espacio público para el desarrollo del juicio–. En consecuencia, el criterio de validez del juicio se encuentra en "la comunicabilidad o la publicidad" (CK: 128), es decir, en la posibilidad de comunicar ese juicio a otros, y por tanto constituye un criterio intersubjetivo.[9] En el caso del juicio, "el criterio es, pues, la comunicabilidad, y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común" (CK: 128).

En el pensamiento, en cambio, el criterio de su validez reside en mantener la coherencia con uno mismo en el proceso de reflexión, evitando de este modo contradecirse a sí mismo. Este criterio es individual y no se sustenta en el sentido común sino que puede incluso resultar opuesto a él. Arendt toma el ejemplo de la aseveración de Sócrates "cometer injusticia es peor que sufrirla", que resulta ciertamente incomprensible desde el sentido común, porque lo que resulta relevante en relación con el mundo compartido es evitar que suceda el mal, independientemente de si es mejor cometerlo o padecerlo para un individuo determinado. La aseveración de Sócrates resulta plausible en el ámbito del pensamiento, puesto que hacer el mal supone que después en el diálogo consigo mismo tenga que enfrentarse con eso y nadie quiere convivir con alguien que ha hecho el mal –con un asesino, pongamos por caso–. Por tanto, la validez de este pensamiento reside en el criterio individual de poder estar de acuerdo consigo mismo (VE: 209). Pero este criterio es válido solamente mientras estemos dispuestos a pensar y dialogar con nosotros mismos.

El pensamiento requiere la interrupción de las actividades habituales, en la medida en que únicamente en la solitud puede

ejercitarse ese diálogo del dos en uno, que a su vez resulta interrumpido cuando volvemos a ser uno ante el requerimiento del mundo. El pensamiento, por tanto, supone una retirada deliberada del mundo y, si bien cierto distanciamiento se encuentra a la base de todas las actividades del espíritu, en el pensamiento esto adquiere "radicalidad" (VE: 114) en la forma de "un retirarse por completo del mundo" (VE: 98). En cambio, en el juicio se efectúa una suspensión de la participación activa en el mundo, pero se permanece vinculado al mundo desde el lugar del espectador, que otorga "una posición privilegiada para contemplar el conjunto" (VE: 116) y que se encuentra en un espacio público junto con otros espectadores –como sucede en cualquier espectáculo–. La actividad del juicio no sólo tiene que tomar en consideración los juicios de los otros espectadores sino que necesita hacerlo para desarrollar su capacidad de juzgar. El espectador permanece vinculado al mundo, interesándose y siguiendo los sucesos que en él acaecen –veremos en el próximo apartado el análisis kantiano de la Revolución Francesa–, y se podría decir que tiene que haber actuación para que pueda haber espectador, pero al mismo tiempo nadie actúa ni monta un espectáculo si no cuenta con espectadores (CK: 116). El espectador es la ampliación de la pluralidad efectiva que hace posible la acción, a través de la pluralidad del espacio público que otorga sentido a esa acción.

Además, y esto quizá resulte más significativo, los espectadores de Pitágoras son miembros de un público y, por ello, bastante diferentes del filósofo, que inicia el bios theoretikós al abandonar la compañía de los otros y sus inciertas opiniones, sus doxai, que sólo pueden expresar un "me parece". El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de los intereses de la ganancia y la reputación, depende de las

opiniones de los demás, es más, según Kant, una «mentalidad amplia» debe tenerlas en cuenta. Aunque ajenos a la característica particular del actor, los espectadores no están solos. Tampoco son autosuficientes, como el "dios supremo" que el filósofo trata de emular en el pensamiento y que, de acuerdo con Platón, "por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo" (Timeo 34b). (VE: 116)

La perspectiva del espectador que juzga se distingue de la forma de vida del filósofo dedicada al pensamiento, porque no abandona el mundo, se encuentra con otros en el espacio público y supone una pluralidad de perspectivas. A estas características propias del juicio, debemos sumarle el hecho de que, como hemos visto, se ocupa de cuestiones particulares y concretas, y se basa en el sentido común. Una última cuestión también permite distinguir el juicio del pensamiento. El pensamiento con su reflexividad propia se encuentra movido por un impulso crítico-destructivo, que consiste en sacar "a la luz las implicancias de las opiniones no examinadas, y por tanto las destruye –valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones–" (RJ: 184). Pero al mismo tiempo la reflexividad propia del pensamiento se aplica a sí mismo, por lo que detenta un carácter autodestructivo, que no le permite llegar a resultados definitivos ni dejar tras de sí nada tangible (VE: 87). En este sentido, Arendt compara la actividad del pensamiento con la tarea de Penélope que deshace cada mañana lo que había hecho la noche anterior (VE: 110). El pensamiento "no crea valores, no descubrirá de una vez por todas lo que sea el «bien», y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta" (VE: 214). En cambio, el juicio se presenta como la alternativa para el desarrollo de juicios, creencias y valores a

partir del análisis de las situaciones concretas y de la confrontación de posiciones y opiniones en el espacio público. De este modo, el juicio detenta un carácter constructivo que le permite forjar creencias siempre provisorias y revisables pero que, a la vez, como desarrollamos en lo sucesivo, detentan cierta pretensión de generalidad.

Sin embargo, esto no implica que para Arendt el pensamiento y el juicio sean actividades contrapuestas, sino que más bien son facultades diferentes, que deben ser delimitadas pero se encuentran interrelacionadas. El pensamiento con su carácter destructivo constituye una actividad preparatoria que ejerce un "efecto liberador" (VE: 215) sobre la facultad del juicio. De este modo, el pensamiento somete a examen las cuestiones establecidas, para posteriormente removerlas críticamente y habilitar, en consecuencia, su tratamiento por parte del juicio. Por su parte, la actividad del juicio, en tanto que permanece vinculada al mundo desde la posición del público espectador, permite anclar el pensamiento en el mundo, evitando que se pierda en la mera abstracción. Así, el pensamiento y el juicio resultan ser facultades complementarias, donde el carácter crítico-destructivo del pensamiento se articula con el impulso afirmativo-constructivo del juicio. El pensamiento especulativo que permanecía sumido en la perplejidad cuando, al intentar regresar al mundo, sus objetos abstractos se le esfumaban, puede ahora resituarse en el mundo gracias a la acción del juicio. Mientras que el pensamiento reasegura que las creencias forjadas por el juicio no puedan anquilosarse y sean sometidas a una continua revisión. Esta actividad conjunta del pensamiento y del juicio no sólo constituye un requisito de todo trabajo intelectual sino que detenta importantes implicancias políticas.

3. El juicio y el uso público de la razón

Para adentrarnos en la especificidad del juicio como facultad particular, disponemos solamente de Las conferencias sobre la filosofía política de Kant, que Arendt dictó en 1970 en la New School for Social Research. Curiosamente los intérpretes se han focalizado en la lectura arendtiana de algunos pasajes de la Crítica del Juicio sin detenerse mayormente en sus análisis de los escritos de Kant sobre filosofía de la historia (Beiner, 2003; Benhabib, 2000; Wellmer, 2000). Sin embargo, de las trece conferencias que Arendt dictó sobre Kant, las primeras nueve se abocan en gran medida a esos textos y recién a partir de la décima conferencia se concentra en la cuestión del juicio. Beiner (2003: 245) no puede ignorar este hecho en su ensayo interpretativo que sigue acompañando las conferencias de Arendt desde 1982 hasta nuestros días, pero simplemente neutraliza su importancia, puesto que a su entender "Arendt incluso sugiere que Kant se divertía –ni más ni menos– con su filosofía de la historia". Para ello, Beiner remite a la referencia de Arendt de que el propio Kant había calificado "algunos de estos textos como mero «divertimento de ideas»" (CK: 22). Sin embargo, cuando Arendt realiza esta afirmación se encontraba discutiendo con las interpretaciones que veían en estos escritos una "cuarta crítica" donde se encontraría su filosofía política, mientras que lo que ella se propone mostrar es que resultan de suma

importancia para pensar desde una perspectiva política la Crítica del Juicio (CK: 26). De este modo, en contra de la interpretación extendida de que Arendt encuentra en la Crítica del Juicio la filosofía política no escrita de Kant,[10] consideramos que es necesario complejizar esta afirmación, sosteniendo que en realidad es en la relectura de la Crítica del Juicio a través de los escritos de filosofía de la historia, donde Arendt encuentra esbozada en Kant una filosofía política, que resulta de actualidad.

En este contexto, se puede esclarecer por qué Arendt dedicó tanta atención a los escritos de filosofía de la historia, considerando que su análisis ocupa alrededor de las dos terceras partes de sus conferencias sobre Kant. Esto mostraría que encontró en estos escritos un insumo relevante para su aproximación al juicio en Kant y, consciente de que en ese momento no eran tomados en consideración por los estudiosos del filósofo alemán, comienza refutando aquellas "objeciones" que, según sus propias palabras, "pueden alegarse en contra de mi selección del tema" (CK: 25). Entre estas objeciones se encuentra, aparte de la cuestión ya referida por Beiner, el hecho de que Kant se había dedicado a estos temas en los últimos años de su vida "cuando el declive de sus facultades mentales [...] era algo innegable" (CK: 26). En nuestros días se ha desplegado toda una línea interpretativa en torno de estos escritos otrora considerados marginales en la filosofía kantiana y, de acuerdo con esta perspectiva, resulta manifiesto "que los escritos de Kant sobre filosofía de la historia no pueden ser considerados una especie de paréntesis dentro del sistema crítico, a modo de un mero divertimento intempestivo" (Rodríguez Aramayo, 1994: XII).

A comienzos de la década de 1970, Arendt habría emprendido esta tarea de recuperación de los textos de

filosofía de la historia de Kant, pero en su apuesta específica de leerlos en relación complementaria con su concepción del juicio estético. En 1997, es decir quince años después de la primera publicación de las conferencias sobre Kant, Beiner escribe un nuevo artículo sobre la lectura arendtiana del juicio, titulado precisamente "Rereading Hannah Arendt Kant's Lectures". Sin embargo, allí Beiner sigue soslayando en su interpretación el análisis que Arendt hace de los ensayos históricos y políticos de Kant. Esto se debe fundamentalmente a su propio posicionamiento respecto de estos escritos kantianos, que Beiner (1997: 23) considera marginales respecto del núcleo de la obra de Kant. De este modo, Beiner ratifica su convencimiento de que los escritos de historia carecen de relevancia en la trayectoria del pensamiento kantiano y, a partir de ello, elude nuevamente afrontar la lectura arendtiana de los mismos.

En disonancia con esta interpretación, en este apartado nos concentramos en estos textos y proponemos la siguiente hipótesis de lectura: para la comprensión de los alcances de la reapropiación arendtiana de Kant resulta indispensable enlazar sus escritos políticos y de filosofía de la historia con la tercera crítica. Así, por ejemplo, Rodríguez Aramayo (1994: XII) destaca explícitamente los vínculos que pueden establecerse entre ambos y particularmente señala que el ensayo "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita" [1784] "anticipa de alguna manera la problemática que aborda la segunda parte de la Crítica del Juicio". Por su parte, a Arendt le interesa establecer un nexo entre la filosofía kantiana de la historia y la primera parte de la tercera crítica, poniendo en relación la idea del uso público de la razón con el juicio estético.

Desde nuestra perspectiva, la peculiaridad de la lectura de Arendt reside en concebir que el juicio reflexionante, y

particularmente el juicio estético, ofrece una clave para responder algunos de los problemas planteados en los textos sobre filosofía de la historia, al mismo tiempo que éstos permiten reconsiderar algunas cuestiones relativas al juicio. Sólo en esta mutua complementariedad emerge lo que Arendt entiende como la filosofía política que Kant no llegó a desarrollar plenamente. Comenzamos con el análisis de la segunda parte del escrito "El conflicto de las facultades" denominada "Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor" [1797] y más específicamente con su tratamiento de la Revolución Francesa, para delimitar los elementos que resultarán nodales en relación con la reformulación arendtiana del juicio estético.

Al plantearse "si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", Kant nos advierte que no es posible responder a esta cuestión basándose en la experiencia ni siquiera cuando ésta muestra una cierta tendencia prevaleciente. Esto se debe a que los hombres son seres libres y pueden, en consecuencia, realizar un viraje en su camino, por lo que "no cabe predecir lo que harán" (Kant, 2010d: 799, Ak. VII, 83). Asimismo no se trata, como en la astronomía, de un problema de cambio de perspectiva dado que, señala Kant (2010d: 799), no podemos adoptar una perspectiva externa de los asuntos humanos "pues tal sería el punto de vista de la providencia que, al sobrepasar toda sabiduría humana, abarca también las acciones libres del hombre". Sin embargo, como es sabido, Kant sale de esta encrucijada sosteniendo que hay un acontecimiento de la época que se erige como signo de una disposición moral del género humano que puede originar el progreso: la Revolución Francesa. Pero aun antes de este suceso histórico, en su texto "Idea para una historia universal

en clave cosmopolita" de 1784, la revolución[11] ya desempeñaba un papel central en la concepción kantiana de la historia

> prestando atención por doquier a la constitución civil y sus leyes, así como a las relaciones interestatales, en la medida en que ambas, por el bien que entrañaban, sirvieron durante algún tiempo para que se perfeccionaran y engrandecieran los pueblos (y con ellos también las artes y las ciencias), pero, por los errores que contenían, sirvieron asimismo para que se derrumbaran de nuevo, si bien siempre quedó un germen de ilustración que se desarrollaba un poco más con cada nueva revolución, preparando el siguiente nivel en la escala del perfeccionamiento: se descubrirá, como creo, un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos [...], sino que también se abre una perspectiva reconfortante de cara al futuro (algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la Naturaleza), imaginando un horizonte remoto donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en el que todos los gérmenes que la Naturaleza ha depositado en ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino sobre la tierra. (Kant, 2010b: 26, Ak. VIII, 30; nuestro subrayado)

En este pasaje se encuentran presentes las nociones fundamentales de la concepción de la historia de Kant: la revolución y la consecuente ilustración, la orientación al futuro, la idea de un plan de la Naturaleza y de un "progreso asintótico", "cuyo desenlace se ve transferido al horizonte de un remoto futuro" (Rodríguez Aramayo, 1994: 27, nota 116). Frente al absurdo decurso de los asuntos humanos y al hecho de que no se puede presuponer que los hombres actúen de

acuerdo con propósitos racionales, Kant considera que es tarea del filósofo interpelar a la historia en búsqueda de un plan de la Naturaleza, que permita entenderla "como si" existiese un hilo conductor a través del cual se van desarrollando las potencialidades, no de los individuos sino del conjunto de los hombres que habitan la tierra, aun a pesar de que cada uno actúe persiguiendo sus propios fines.[12] Por eso, resulta manifiesto que el interés de Kant por la historia no reside en el pasado sino que, por el contrario, se dirige hacia el futuro (CK: 24). En este contexto, la revolución, aunque no es en sí misma causa del progreso, constituye un "signo histórico" de la disposición moral al progreso del género humano (Kant, 2010d: 800, Ak. VII, 85).

Asimismo, a Kant le interesa en particular destacar "el germen de ilustración" que la revolución trae consigo y el entusiasmo que suscita en los espectadores y sus implicancias para el uso público de la razón. Antes de continuar con el análisis de la Revolución Francesa, resulta necesario que nos detengamos brevemente en la caracterización del uso público de la propia razón. En "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", Kant (2010a: 3, Ak. VIII, 35) señala que para salir de la minoría de edad los hombres deben pensar por sí mismos (Selbstdenken), soltándose de las andaderas que les permiten sustraerse de asumir esta tarea. Pero pensar por sí mismo no es suficiente, puesto que también es necesaria la libertad que posibilite hacer un uso público de la razón. La difusión, la circulación y el intercambio de opiniones entre un público docto permiten la ilustración del pueblo al tiempo que resulta vital para el desarrollo del pensamiento mismo. De esta manera, la libertad de conciencia compatible con el uso privado de la razón resulta insuficiente, puesto que el pensamiento para desarrollarse requiere de la expresión y de la confrontación

pública de las propias opiniones. Arendt encuentra acá un punto crucial en el que Kant toma distancia de la tradición filosófica: el pensamiento requiere de un espacio público efectivo en el "que se expone a sí mismo a «la prueba de un examen libre y público» algo que supone que cuantos más participen mejor" (CK: 77). El pensar por sí mismo no es meramente una actividad que se lleva a cabo en solitud sino que para desplegarse requiere, además, las perspectivas de los otros en el espacio público.

Por eso, "la interdicción de la publicidad" constituye uno de los peores males políticos porque obstaculiza la ilustración del pueblo y, con ello, para Kant (2010d: 805, Ak. VII, 89) su progreso hacia lo mejor, así como también el intercambio público que hace avanzar al pensamiento. Sin embargo, Kant (2010d: 805) advirtió la peligrosidad política que implica exaltar el uso público de la propia razón, puesto que los filósofos "se ven desacreditados bajo el nombre de «portadores de Ilustración» [Aufklärer] como gente peligrosa para el Estado". Por ello, se encargó de restringir este uso público de la razón a los espectadores, mientras que en nuestro carácter de ciudadanos nos encontramos impelidos a obedecer y cumplir nuestros deberes públicos. De ahí que Kant (2010a: 9, Ak. VIII, 41) hacia el final de su texto sobre la ilustración proclame: "Razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!", con la consecuencia de que, desde su perspectiva, "el ámbito público lo constituyen los críticos y los espectadores y no los actores o los productores" (CK: 118). Esta restricción del ámbito público a los espectadores, según Arendt, debe situarse en el contexto de la Prusia de las últimas décadas del siglo XVIII, cuando el monarca absoluto se rodeaba de una burocracia de funcionarios ilustrados, a la vez que mantenía una gran distancia de los súbditos, por lo que "no podía existir

otro ámbito verdaderamente público más que éste del público que lee y escribe" (CK: 114).

Como veremos, esta argumentación que distingue entre el ciudadano o actor, por un lado, y el espectador, por otro, se va a replicar en su análisis de la Revolución Francesa. Lo que ha despertado el entusiasmo del público,[13] que observaba la revolución desinteresadamente, en tanto que no se encontraba directamente involucrado, ha sido el hecho de que el pueblo francés haya emprendido la tarea de darse una nueva constitución civil, abriendo de este modo la discusión pública en torno de la mejor forma constitucional. La relevancia de la revolución no reside en las grandes acciones ni en los crímenes o mezquindades que puede haber llevado consigo desde la perspectiva de los actores, sino en su acogida por parte del público, desde la perspectiva de los espectadores.

La revolución de un pueblo pletórico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera esperar llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano. (Kant, 2010d: 801, Ak. VII, 85)

En la cita precedente puede apreciarse de qué modo Kant distingue entre la revolución como un fenómeno concreto con sus bajezas propias, que cualquier hombre sensato situado en el

papel de los actores no osaría avalar, y el entusiasmo generalizado que suscita la revolución entre los espectadores y que no puede ser olvidado, porque ha mostrado el potencial meliorativo que una constitución republicana trae consigo para el ámbito político. Sin embargo, inmediatamente a continuación manifiesta su reticencia a que los pueblos emprendan la modificación de sus constituciones:

> Esto no quiere decir que un pueblo con una constitución monárquica haya de arrogarse el derecho de saber modificar ésta, ni abrigar tan siquiera el oculto deseo de hacerlo, pues quizá su extenso enclave dentro de Europa pudiera recomendarle aquella constitución como la única con que puede subsistir entre tantos vecinos poderosos. (Kant, 2010d: 801, nota 43, Ak. VII, 85)

De aquí resulta manifiesta la aparente escisión entre el actor y el espectador (CK: 86-87) que atraviesa la aproximación de Kant a la revolución: desde la perspectiva de los espectadores, se muestra como un ferviente admirador y la presenta como el signo de la disposición moral al progreso del género humano, pero desde la perspectiva de los actores, no sólo señala las miserias y crímenes que conlleva, sino que también se opone a las tentativas revolucionarias de los ciudadanos. Kant (2010d: 802, nota 44, Ak. VII, 85) enfatiza que los hombres, en tanto seres libres, tienen derecho a darse una forma de gobierno en la que todos sean colegisladores, pero seguidamente apunta que "ese derecho siempre es una idea cuya realización queda limitada por la condición de que sus medios concuerden con la moralidad, algo que al pueblo no le cabe transgredir jamás; no resulta lícito que esto tenga lugar mediante la revolución, que en todo momento es injusta".[14] La publicidad, no obstante, es la

propulsora de las reformas y por tanto la garante del progreso y, cuando el Estado obstaculiza su funcionamiento, socava al mismo tiempo sus propias posibilidades de progreso.[15] Este uso público de la razón debe dirigirse e interpelar al Estado para que emprenda las reformas pero debe abstenerse de incitar a los ciudadanos a desafiar a la autoridad vigente. "Desde luego, resulta grato imaginarse constituciones políticas que satisfagan las exigencias de la razón (sobre todo desde un punto de vista jurídico), pero es temerario y punible proponérselas al pueblo para instigarle a derogar la constitución vigente" (Kant, 2010d: 807, nota 49, Ak. VII, 92).

Esta dualidad hace de Kant un filósofo exaltador de la revolución desde la perspectiva del espectador y un reformista desde la perspectiva de los actores.[16] Pero los actores incluso en la reforma tienen un papel acotado, puesto que ante la pregunta "¿Cuál es el único orden de cosas en el que cabe esperar el progreso hacia lo mejor?", Kant (2010d: 808, Ak. VII, 92) responde: "No por la marcha de las cosas desde abajo hacia arriba, sino desde arriba hacia abajo". Por ello, "convendría que el Estado también se reformase a sí mismo de vez en cuando y progresara continuamente hacia lo mejor ensayando la evolución en lugar de la revolución" (Kant, 2010d: 808). Incluso Arendt advierte que desde la perspectiva kantiana cualquier intento de acción por parte de los súbditos sería vista como actividad conspirativa, y esto nuevamente porque en el marco del régimen monárquico prusiano "Kant sólo podía concebir la acción bajo la forma de actos de las autoridades del momento" (CK: 114). En este sentido, Arendt considera que "la condena kantiana de la acción revolucionaria se basa en un mal entendido" (CK: 114) respecto de la acción o, más bien, podríamos precisar, en no haber abordado la acción política en su pluralidad, puesto que el sujeto de la historia es el "género

humano" y el de la moral es el individuo autónomo. Aquí, como veremos, es donde Arendt recurre al juicio estético en el que Kant considera a los hombres en plural, en tanto que consiste en un mecanismo de coordinación de juicios en relación con el sentido común (CK: 55).

A continuación nos abocamos a esbozar someramente cuál es la inflexión o torsión que Arendt realiza en los textos de filosofía de la historia de Kant, para exaltar la revolución desde la perspectiva de los actores y concebir la publicidad de una manera ampliada. El juicio de Kant como "filósofo de la Revolución Francesa" (CK: 86) no se interesa por el acontecimiento singular sino que se orienta por el porvenir y por lo que este acontecimiento puede significar para las generaciones futuras (CK: 103). De este modo, la finalidad de la naturaleza opera en este juicio teleológico situando los acontecimientos históricos en un horizonte futuro en el que pierden relevancia sus características inmediatas, por lo que a su vez permite conciliar las perspectivas de los actores y de los espectadores. En este sentido, Rodríguez Aramayo (1994: XIII) sostiene que "el plan oculto de la Naturaleza cumple idénticas funciones a las que serán asignadas más tarde al juicio reflexionante", en la forma del juicio teleológico, del que Kant se ocupa en la segunda parte de la Crítica del Juicio.

Al proceder según la máxima o el supuesto de la finalidad de la naturaleza, el juicio teleológico cifra el sentido de los acontecimientos en las perspectivas futuras que abre y no en su propia singularidad. Arendt señala que este juicio teleológico se diferencia notablemente del enfoque histórico de los antiguos que "sólo estaba interesado en el hecho singular" (CK: 107). Pero encuentra en el propio análisis de la revolución de Kant un juicio que de manera análoga se encuentra centrado en lo particular: el juicio estético. En la medida en que, como hemos

visto, el entusiasmo ocupa un lugar destacado en la recepción de la revolución,[17] el juicio del espectador también remite al juicio estético. De este modo, el análisis de los acontecimientos históricos en Kant implicaría una dialéctica entre el juicio estético, vinculado al entusiasmo que suscita en el público, y el juicio teleológico, vinculado a la intención de la naturaleza postulada por el filósofo. Así, las perspectivas de los actores y del público se articulan en la mirada teleológica del filósofo de la marcha de la historia hacia lo mejor. Sin "la hipótesis del progreso", nada tendría sentido, ni los sucesos pasados pero tampoco la acción porque "sólo esta esperanza [de tiempos mejores] ha inspirado a los «bienpensantes» a «hacer algo provechoso por el bien común»" (CK: 97). Respecto de esta "solución" de Kant, Arendt advierte que "en la actualidad sabemos que se puede datar la idea de progreso y también sabemos que los hombres han actuado siempre, incluso antes de que apareciese tal idea" (CK: 97).

Por esta razón, ella procura volver a pensar la historia y la política desmontando la articulación kantiana entre juicio estético y teleológico, y repensando la historia exclusivamente desde el juicio estético. Ésta es la torsión que Arendt pretende llevar a cabo con el pensamiento kantiano, pero que sólo se encuentra insinuada en sus Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Al pensar los asuntos humanos desde el juicio estético, Arendt pretende acoplar la mirada del actor y del espectador, como veremos en el próximo apartado, pero sustrayéndola de la perspectiva teleológica para insertarla en el horizonte de lo particular y lo singular.

Por último, alguien podría objetar si en realidad Arendt no ha hecho lo que Beiner y otros intérpretes han señalado, a saber, descartar los escritos históricos y políticos de Kant, para ir en busca de su filosofía política no escrita exclusivamente en

el juicio estético. Así Arendt habría recorrido en vano los textos políticos de Kant en la mayor parte de las conferencias que dictó y de las páginas que nos legó. Sin embargo, consideramos que hay un punto crucial en el que permanece atenta a estos escritos para contrarrestar o al menos advertirnos respecto de cierta tendencia del juicio estético. El juicio estético es una actividad que requiere que nos distanciemos del mundo y que estemos solos con nosotros mismos, pero que aun así detenta un carácter intersubjetivo porque procede, como señala Kant (2010c: 420, § 40; nuestro subrayado), "comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles". Si nos atenemos estrictamente a esta caracterización, el juicio no requiere de un espacio público efectivo, sino tan sólo de un espacio público virtual. Para desactivar esta posible deriva, Arendt vuelve a la concepción kantiana del "uso público de la razón", donde el pensamiento para desarrollarse requiere de la capacidad de pensar por sí mismo y también de la libertad de expresar e intercambiar las opiniones en un espacio público efectivo. De este modo, Arendt considera que el juicio requiere de este intercambio en el espacio público, que somete a examen los propios juicios y los confronta con los de los otros. La capacidad del juicio no necesita solamente de interlocutores potenciales sino también del intercambio con otros reales. Arendt recupera así el uso público de la razón para situar al juicio estético en un contexto interpersonal concreto.

En este sentido, no consideramos que la concepción de Arendt del juicio pueda ser interpretada como una actividad que suponga "una comunidad ideal que juzga" (Beiner, 2003: 98). Antes bien, el juzgar requiere sopesar los otros juicios posibles, pero también y fundamentalmente considerar los juicios en el espacio público efectivo. En este sentido, puede

entenderse por qué Arendt finalizaba La condición humana advirtiendo que es más difícil pensar que actuar bajo un régimen tiránico. El uso público de la razón no es meramente algo que pueda fortalecer o dar mayor impulso al desarrollo del pensamiento, sino que es una condición que hace posible el propio pensamiento. El pensar y el juzgar no pueden ser, entonces, reducidos al ejercicio de "una comunicabilidad ideal de interlocutores potenciales", como pretende Beiner (2003: 208) en su interpretación de Arendt, porque estas actividades requieren de la publicidad no solamente como medio de expresión sino como dinámica constitutiva del proceso de pensamiento a través del intercambio de ideas y del examen público.

Entonces, la lectura de Arendt se remonta al juicio estético para llevar a cabo una des-teleologización de la historia en Kant, pero al mismo tiempo vuelve a sus textos históricos para resituar el juicio estético en el entramado del espacio público concreto. En este doble impulso se debate la reapropiación que Arendt realiza de Kant y es ahí donde el acontecimiento emerge en su singularidad una vez desmontada su finalidad, y donde los actores-espectadores juzgan en un marco intersubjetivo de publicidad efectiva.

4. El juicio estético

En las últimas cuatro conferencias (CK: 111-142), Arendt se aboca al análisis y la reapropiación del juicio estético kantiano para pensar la política. Además de los materiales dispersos a los que ya hemos hecho referencia,[18] donde, más que abordar la cuestión del juicio, acude a ella ocasionalmente para mostrar el camino posible de salida de algunos atolladeros del pensamiento –la comprensión del horror, la narración de lo singular, el mal absoluto y la banalidad del mal, entre otros–, Arendt sólo lleva a cabo un estudio sistemático del juicio estético en las últimas conferencias sobre Kant. Nos abocamos a continuación a una somera caracterización de la delimitación kantiana entre juicio determinante y reflexionante, y dentro de este último entre juicio teleológico y estético, para posteriormente profundizar en la caracterización arendtiana de la trama conceptual en la que el juicio estético es abordado en la tercera crítica de Kant, concentrándonos fundamentalmente en la imaginación, el sentido común y la validez ejemplar.

El Juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone a priori las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es determinante. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal,

entonces el Juicio es solamente reflexionante. (Kant, 2010c: 313, Int. IV)

Mientras que el juicio determinante procede subsumiendo lo particular en un concepto que le es dado con antelación, el juicio reflexionante es aquel que parte de lo particular y sin conceptos dados procura alcanzar lo general. El juicio reflexionante no ofrece un conocimiento de los objetos sino que, como su nombre lo indica, implica un movimiento reflexivo del sujeto orientado a un discernimiento de la representación de un objeto particular en sí mismo. En este sentido, en su proyecto frustrado de un libro sobre introducción a la política [1956-1959], Arendt caracteriza el juicio estético como un juzgar sin criterios que consiste en diferenciar antes que en subsumir. "Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para subsumir y ordenar" (QP: 54).

Los juicios reflexionantes, en sus dos modalidades del juicio estético y del teleológico, parten de lo particular y deben hallar en sí mismos un principio que les permita llegar a lo general. Este principio en el caso del juicio teleológico es la finalidad de la naturaleza y, en el caso del juicio estético, esta finalidad es puramente formal porque la apreciación de lo bello es una finalidad sin fin.[19] Según las palabras de Arendt: "Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculo con otras cosas bellas" (CK: 142). En este sentido, el juicio estético analiza lo particular dado en sí mismo, o lo particular en tanto que particular, sin ponerlo en relación con un fin determinado. Consecuentemente el juicio estético,

partiendo de lo particular, aspira a la generalidad pero permanece, por así decirlo, vinculado a un objeto singular que es un fin en sí y que por tanto no puede ser desplazado por una aproximación prospectiva. Esta peculiar finalidad puramente formal sin fin es lo que lo diferencia del juicio teleológico. En este marco, se sitúa el desmontaje que Arendt lleva a cabo del juicio estético respecto del juicio teleológico, en tanto que el primero concibe lo particular como una finalidad formal que en consecuencia no lo pone en relación con ningún fin determinado.

El juicio de gusto es un juicio estético en tanto que descansa en bases subjetivas, remitiendo a la representación en la que un objeto es dado al sujeto y, como su determinación no se funda en ningún concepto, no puede dar conocimiento alguno. "El juicio se llama estético también solamente porque su fundamento de determinación no es ningún concepto, sino el sentimiento (del sentido interno) de aquella armonía en el juego de las facultades del espíritu en cuanto puede sólo ser sentida" (Kant, 2010c: 358, § 15). Esto resulta fundamental, puesto que Arendt considera que en el conocimiento "la verdad obliga" (CK: 131), es decir, "compele" (VE: 347) a aceptar lo que se afirma, mientras que en los asuntos humanos prima la contingencia y en consecuencia el juicio trata con cuestiones de opinión (CK: 131).[20] Sin embargo, Arendt se servirá de Kant para sostener que, si bien el juicio estético es subjetivo, aspira a una a cierta generalidad. En este sentido, no puede sostenerse, como pretende Beiner (2003: 203), que Arendt "adopta una actitud decididamente escéptica respecto de las capacidades y límites de la vida mental". Por el contrario, Arendt considera que el juicio remite no sólo a las opiniones sino a la posible discriminación de la validez de esas opiniones en un marco intersubjetivo.

El juicio de gusto sobre lo bello no es meramente la expresión de lo que resulta agradable, básicamente porque este último atiende a la captación inmediata de los sentidos (el gusto de los sentidos), mientras que el primero supone un carácter reflexivo en tanto que, cuando juzgo algo como bello, no quiero decir simplemente que me agrada a mí, sino que tengo la pretensión de la aprobación de los otros, es decir, de que sea juzgado bello también por los otros.[21] Así, lo agradable no resulta comunicable, en el sentido de que, según ejemplifica Arendt, "ningún argumento podrá persuadirme para que me gusten las ostras si resulta que no me gustan" (CK: 124), mientras que el juicio de gusto sobre lo bello se caracteriza por su comunicabilidad.

En el parágrafo 7 de la Crítica del Juicio, Kant distingue lo bello no sólo de lo agradable, sino también de lo bueno. Lo que se considera agradable sólo resulta tal para la persona a la que esto le place en los sentidos, por tanto el agrado o desagrado es privado; en cambio, el juicio acerca de lo bello detenta una validez general compartida. Mientras que lo bueno, para Kant, también detenta una validez general pero, a diferencia de lo bello, supone la mediación de un concepto. Una de las apuestas de Arendt, al sostener que en la tercera crítica se encuentra la filosofía política no escrita de Kant, consiste precisamente en abordar la política y también las cuestiones morales desde la perspectiva del juicio estético. Esto supone hacer a un lado el tratamiento de Kant de las cuestiones morales en relación con la razón práctica. En La vida del espíritu, Arendt expresamente sostiene: "Mis reservas más importantes respecto de la filosofía kantiana recaen precisamente en su filosofía moral, es decir, en La crítica de la razón práctica" (VE: 87-88, nota 83).

La filosofía práctica kantiana se plantea la pregunta "¿qué debo hacer?", para responderla, según Arendt, teniendo en

consideración el "comportamiento del yo con independencia de los otros" (CK: 44). Aunque Arendt reconoce que la pluralidad se encuentra supuesta en tanto que "sin los otros hombres, carecería de sentido regular la propia conducta", advierte al mismo tiempo que "la insistencia kantiana respecto de los deberes para con uno mismo, su insistencia en que los deberes morales deben estar libres de cualquier inclinación y en que la ley moral debe valer para los hombres de este planeta pero también para todos los seres racionales del universo, reduce esta condición de la pluralidad a un mínimo" (CK: 45).

La concepción del hombre que subyace a esta perspectiva es la de un ser racional que, en tanto tal, resulta indistinguible de cualquier otro ser racional –esto está a la base, según Arendt, tanto de la Crítica de la razón práctica como de la Crítica de la razón pura–, y que se encuentra sometido a las leyes de la razón que él se ha dictado a sí mismo, por lo que es autónomo y constituye un fin en sí mismo. Por otra parte, como vimos, en el juicio teleológico –en la segunda parte de la Crítica del Juicio y en los textos de filosofía de la historia– se considera al hombre como miembro de la especie humana y por tanto de la naturaleza. Mientras, en el juicio estético, Arendt encuentra una concepción del hombre que parte de la pluralidad al entenderlos como "criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, dotadas de sentido común, sensus communis, un sentido comunitario; no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar" (CK: 56).[22] En la medida en que, según Arendt, la política supone la pluralidad que surge de la interacción con otros, sólo a partir del juicio estético kantiano (y no del juicio teleológico ni de la razón práctica) podemos reconstruir una "filosofía política" que nos permita comprender los asuntos humanos. Esto se debe fundamentalmente a que sólo el juicio estético procede a través de la reflexión y de la

imaginación –mientras que los juicios morales "no son juicios en sentido estricto" (CK: 154) o, más precisamente, no son juicios reflexionantes–. Esto se encuentra en relación con el posicionamiento de Arendt en general referido a la pretensión de verdad de las proposiciones morales:

> Las proposiciones morales, como todas las proposiciones que pretenden ser verdaderas, han de ser evidentes por sí mismas o sustentarse en pruebas o demostraciones. Si resultan evidentes por sí mismas, son de naturaleza coercitiva: la mente humana no puede evitar aceptarlas, se inclina ante el dictado de la razón. La evidencia se impone y para sostenerla no hace falta ningún argumento, ningún discurso que no sea de simple elucidación o clarificación. (RJ: 97)

Volvamos por eso ahora al juicio estético en su relación con dos facultades con las que se encuentra íntimamente vinculado: la imaginación y el sentido común. La imaginación (Einbildungskraft) es la capacidad de re-presentar, en el sentido de volver a hacer presente aquello que está ausente. La imaginación lleva a cabo un proceso de interiorización que prepara al objeto para su tratamiento reflexivo. El mero agrado de la sensación, como vimos, detenta una "validez privada, porque depende inmediatamente de la representación por la cual el objeto es dado" (Kant, 2010c: 346, § 9). En cambio, "bello es lo que place en el mero juicio (no en la sensación de los sentidos, ni mediante un concepto)" (Kant, 2010c: 432, § 45), es decir que en lo bello la representación precede al placer y es su misma condición de posibilidad. El fundamento del placer, entonces, no reside en el objeto sino en el "libre juego de las facultades de representar" (Kant, 2010c: 342, § 9), como el estado del espíritu en el que ese objeto se hace presente.[23]

> Es de notar que, de un modo inconcebible para nosotros, sabe la imaginación, no sólo volver a llamar a sí los signos de conceptos, incluso de mucho tiempo acá, sino también reproducir la imagen y la figura del objeto, sacada de inexpresable número de objetos de diferentes clases o de una y la misma clase; y más aún, cuando el espíritu establece comparaciones, dejar caer, por decirlo así, una imagen encima de otra, realmente, según toda presunción, aunque no con suficiente conciencia, y de la congruencia de muchas de la misma clase sacar un término medio que sirva a todas de común medida. (Kant, 2010c: 362-363, § 17)

De este modo, Arendt considera que la representación de la imaginación establece una distancia respecto del objeto que posibilita "la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo en su justo valor" (CK: 125). El ejercicio de la imaginación, junto con la actividad del sentido común, como veremos a continuación, establecen entonces las condiciones de la imparcialidad que, Arendt advierte, no debe ser entendida como "el resultado de una posición superior que finalizaría la disputa situándola por completo por encima de ella" (CK: 83), sino más bien como un modo de pensar amplio que toma en consideración "los puntos de vista de los demás", lo que permite que el juicio detente mayores pretensiones de generalidad.

En las anotaciones fragmentarias de un seminario sobre la Crítica del Juicio que Arendt dictó en 1970, establece un vínculo entre la imaginación y la validez ejemplar (CK: 151). De acuerdo con ella, de la misma manera que en la Crítica de la razón pura, el entendimiento a través de la imaginación produce el esquema que permite enlazar su actividad con la de

la sensibilidad; así, en el juicio estético, encontramos que el "ejemplo" desempeña un papel análogo al esquema. En la medida en que en el juicio estético no se procede subsumiendo lo particular bajo un concepto, los ejemplos funcionan como las "andaderas" que guían y conducen al juicio hacia lo general. El ejemplo, que es particular, se utiliza en este caso como si contuviera una regla general, que nos permite asimismo enlazar en juicios sucesivos lo particular con lo general.[24] De esta manera, "el juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido" (CK: 152). En este contexto, Arendt presenta varios casos para aclarar esta cuestión; así sostiene que si fuésemos griegos, la regla para juzgar si alguien ha actuado de manera valiente seguramente sería el ejemplo de Aquiles y, a partir del comienzo de la era cristiana, para discernir si alguien ha actuado bien, podemos presumiblemente recurrir al ejemplo de Francisco de Asís o de Jesús de Nazaret. Asimismo, también analiza casos que se utilizan en la comprensión de la historia como la noción de bonapartismo. En todos estos casos, la validez del ejemplo se limitará a quienes puedan representarse, a través de la imaginación, los ejemplos particulares en cuestión. "Casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de esta naturaleza restrictiva: tienen su origen en un acontecimiento histórico particular, al que se confiere un carácter «ejemplar» (ver en lo particular aquello que es válido para más de un caso)" (CK: 153).

Respecto del sentido común, ya en el parágrafo 21,[25] Kant sostiene que constituye el presupuesto que hace posible la comunicabilidad del juicio de gusto sobre lo bello y lo diferencia del carácter privado que detenta lo agradable. En el parágrafo siguiente, Kant señala que la necesidad de aprobación general de un juicio de gusto es subjetiva, es decir es un requerimiento de quien juzga hacia los demás, pero este

requerimiento puede representarse como objetivo "bajo la suposición de un sentido común" (Kant, 2010c: 368, § 22). Arendt considera que esta representación objetiva del requerimiento de validez remite en realidad a la "intersubjetividad", que constituye a su entender el "elemento no subjetivo" del juicio de gusto (CK: 125). Arendt entiende que esta necesaria referencia al otro en los juicios de gusto –el requerimiento de aprobación general– muestra el reconocimiento del carácter irreductible de la pluralidad humana. Así como "no puedo vivir sin la compañía de los otros" (CK: 126), tampoco es posible juzgar sino en compañía, es decir, teniendo en consideración a los otros.

Por sensus communis ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un Juicio, que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio, lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación. Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirla a la facultad que llamamos sentido común, pero es que lo que parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más natural

en sí que hacer abstracción de encanto y de emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal. (Kant, 2010c: 420-421, § 40)

La primera cuestión que quisiéramos destacar de la cita precedente es que el sentido común es una facultad que hace posible la coordinación de opiniones que requiere la vida en comunidad. El sentido común viene así a poner de manifiesto que no nos formamos las opiniones individualmente y luego las expresamos, sino que esta facultad, a través de la consideración de otros juicios posibles, nos hace pensar en relación y en diálogo con los otros. En este sentido, Arendt advierte que "la expresión no es comunicación" (CK: 130), puesto que esta última implica el diálogo potencial con los otros en el que formamos nuestros propios juicios poniéndonos en el lugar de cualquier otro y cotejando sus juicios. Por eso, Arendt sostiene que el sentido común es un "sentido adicional –una suerte de capacidad mental añadida (en alemán Menschenverstand)– que nos capacita para integrarnos en una comunidad" (CK: 130).

La segunda cuestión que queremos destacar es la advertencia de Kant de que, aunque esta actividad reflexiva pueda parecer muy artificial como para atribuirla al sentido común, en realidad es la actividad que llevamos a cabo cada vez que queremos juzgar algo con pretensión de generalidad. Al respecto, puede resultar esclarecedor que en el parágrafo 40 Kant, además de la expresión latina sensus communis, se refiera a esta facultad con las siguientes expresiones en alemán: gemeiner Sinn (sentido común), gemeinschaftlicher Sinn (sentido comunitario) y gemeiner Menschenverstand (entendimiento humano común).[26] La expresión "entendimiento humano común" parece expresar más claramente la idea de que es una forma de entendimiento propiamente humano, presente

en todas las personas, con excepción de los casos de locura, que Kant caracteriza como una pérdida del sentido común y un reemplazo de éste por el sentido lógico privado (CK: 130). En una nota del parágrafo 40, Kant (2010c: 422, nota 46, § 40) aclara que "podría designarse el gusto por sensus communis aestheticus". Las tres máximas que guían este sentido común son (Kant, 2010c: 421, § 40): el pensar por sí mismo (Selbstdenken), el modo de pensar amplio (erweiterte Denkungsart) y el modo de pensar consecuente consigo mismo (konsequente Denkungsart). Aunque sólo el segundo remite específicamente a la actividad del juzgar, veremos en el próximo apartado, la relación que esta actividad mantiene con los otros dos.

Respecto de los alcances de este sentido común estético, resulta pertinente traer a colación el abordaje que Arendt realiza de la relación entre el genio y quien juzga, estableciendo a su vez un paralelismo entre el genio y el actor, y entre quien juzga y el espectador. Kant comienza diferenciándolos claramente en el parágrafo 48: "Para el juicio de objetos bellos como tales se exige gusto; pero para el arte bello, es decir, para la creación de tales objetos, se exige genio" (Kant, 2010c: 437, § 48). En relación con la nobleza de estas actividades nos vemos inclinados a colocar al genio sobre el juzgar; sin embargo, Arendt muestra la torsión que Kant introduce en esta cuestión. Por un lado, en principio nos puede parecer que sin obra de arte no hay espectador, pero lo que inspira al genio consiste en "expresar lo inefable en el estado del alma [...] y hacerlo universalmente comunicable" (Kant, 2010c: 443, § 49), por lo que el juicio, con su pretensión de comunicabilidad, constituye la condición de posibilidad de que una obra de arte pueda ser concebida como tal; de modo que el arte bello constituye la unión del juicio con la imaginación productiva del genio (Kant,

2010c: 445, § 50).[27] Por otro lado, sin embargo, Kant (2010c: 445) sostiene que "si en la oposición de ambas cualidades [juicio y genio], dentro de un producto, hay que sacrificar algo, más bien debería ser en la parte del genio". Esto se debe a que sólo en relación con el juicio algo puede ser concebido como bello. Veamos ahora la interpretación que Arendt realiza de esto, en relación con el actor y el espectador:

> Y este crítico y este espectador están presentes en todo actor y creador [fabricator]; sin esta facultad crítica y de juicio, quien actúa [doer] o produce [maker] estaría tan alejado del espectador que ni siquiera podría ser percibido. O, por decirlo de otra forma, pero siempre en la terminología kantiana, la originalidad del artista (o la novedad del actor) depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores) [...] Los espectadores existen sólo en plural. El espectador no está implicado en la acción, pero siempre está estrechamente coimplicado con los otros espectadores. No comparte con el creador la facultad del genio –la originalidad–, ni con el actor la facultad de la novedad; la facultad que tienen en común es la facultad de juzgar. (CK: 118-119)

La facultad de juzgar es lo que tienen en común el actor y el espectador, de la misma manera que, según Kant, el genio también requiere del juicio para la creación de una obra de arte. A diferencia del dualismo que Beiner (2003: 241)[28] encuentra en las conferencias entre el actor que actúa políticamente y el espectador que juzga desinteresadamente, Arendt considera que el actor también juzga y que si acaso estas actividades pueden distinguirse –desde una perspectiva analítica mas no existencial– es porque el que juzga se retira de la acción o suspende su actividad en el mundo. Por su parte,

así como el actor no actúa por sí mismo –la acción es fundamentalmente plural e implica interrelacionarse con otros–, tampoco lo hace para sí mismo, puesto que toda acción es una expresión o manifestación de su singularidad ante los otros –tanto actores como espectadores–, y en este sentido puede compararse con el artista. Al respecto, en el capítulo 7 hemos abordado la dimensión fenoménica,[29] es decir, su carácter expresivo en relación con la propia identidad o, más precisamente, con la singularidad.

El actor comparte con el artista la manifestación de lo singular, de lo nuevo, de lo que interrumpe en tanto ya no puede ser reducido a lo precedente; esto siempre implica el juicio en su interpelación a los otros actores o artistas, y también al público no directamente implicado en la acción. Por ello, de acuerdo con Arendt, hay espacios públicos donde los actores juzgan en interacción fáctica con los otros, y también están los espectadores –recordemos que Arendt advierte que "existen sólo en plural" (CK: 119)–, que se mueven en un ámbito público, conformado por doctos en Kant,[30] en el que examinan y confrontan sus juicios. El juicio como facultad reflexiva, tal como la hemos caracterizado en relación con el sentido común kantiano, se encuentra a la base y hace posible la interacción política y el intercambio de los espectadores. Ahora bien, la comparación con la obra de arte resulta de suma relevancia, puesto que nos previene de reducir, a partir del juicio, la acción en Arendt a una dimensión comunicativa,[31] debido a su dimensión fenoménica y expresiva. Así como el juicio reflexionante estético se expresa en la obra de arte, la política también constituye una arena de infinitas posibilidades de manifestación del juicio, que no son necesariamente discursivas.

Asimismo, el análisis del juicio estético de Kant también le sirve a Arendt para reconsiderar la cuestión de la validez de los juicios,[32] que se encuentra vinculada con el sentido común y particularmente con el modo de pensar amplio (erweiterte Denkungsart), es decir, con la capacidad de tomar en consideración las perspectivas de los demás en el propio juicio. Esto les "confiere a los juicios su especial validez" que "nunca es la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente dichos" (CK: 133).

Por muy pequeños que sean la extensión y el grado a donde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre amplio en el modo de pensar, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás). (Kant, 2010c: 422, § 40)

Arendt cita en sus conferencias este fragmento de Kant y aquí resulta necesario aclarar que traduce "punto de vista universal" por "punto de vista general" (CK: 132). De esta misma manera, procede en muchos otros pasajes de la tercera crítica de Kant, en los cuales sustituye la traducción habitual de "universal" por "general" para referirse al término alemán allgemein. Ésta es otra de las torsiones que realiza en el pensamiento de Kant para delimitar los alcances de la validez de los juicios, evitando que vayan más allá de una intersubjetividad situada.

Para ser válido, el juicio depende de la presencia del otro; es decir que está dotado de cierta validez específica que jamás

es universal. Sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones. El juicio, dice Kant, es válido "para todo el que juzga en general", pero el énfasis de la frase recae sobre "que juzga"; pero no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el que aparecen los objetos de juicio. (EPF: 233)

De este modo, Arendt se encarga de destacar que la validez de los juicios es un requerimiento o una solicitud que se dirige a los interlocutores, pero que "no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con los propios juicios" (CK: 133), sino que "en esta actividad persuasiva se está recurriendo realmente al «sentido comunitario»" (CK: 134). De esta manera, cuanto mayor sea la amplitud del pensamiento, de modo que haya considerado los distintos puntos de vista de los implicados y posibles implicados, más fuerza tendrá el requerimiento de validez y por tanto detentará mayor generalidad.[33] De acuerdo con Kant (2010c: 412, § 40), este modo de pensar amplio procede "comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles". Sin embargo, aquí Arendt introduce otro de sus giros en la perspectiva de Kant, puesto que pone en relación el modo de pensar amplio no sólo con la actividad reflexiva del juicio estético sino también con el motivo kantiano del uso público de la razón, desarrollado fundamentalmente, como hemos visto, en sus escritos de filosofía de la historia.

El juicio estético en tanto facultad procede cotejando los distintos juicios posibles, pero también tiene que tomar en consideración los juicios efectivos que la divulgación pública trae consigo. En este sentido, Arendt considera que quienes juzgan "no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso

para pensar" (CK: 56), es decir, necesitamos del intercambio y del diálogo para el despliegue efectivo del modo de pensar amplio. Por eso, Kant insistía en sus escritos históricos y políticos en que la libertad de publicar y difundir las propias ideas resultaba fundamental para confrontarlas y someterlas al examen público. De este modo, la publicidad no constituye meramente un medio de expresión de pensamientos, sino que constituye una instancia constitutiva del pensamiento mismo. En palabras de Arendt:

> Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales [...] necesita la presencia de otros "en cuyo lugar" debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad. (EPF: 233; nuestro subrayado)

De este modo, el juicio como actividad reflexiva no nos atañe en tanto seres racionales o miembros de la especie humana, sino en cuanto "criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades [communities]" (CK: 56).[34] Sabemos que Arendt era particularmente cuidadosa en la utilización de singulares o plurales, debido a que uno de los mayores equívocos de la filosofía surgió, a su entender, de que se hablara del hombre en singular, cuando son los hombres en plural[35] los que habitan la tierra. Este uso en singular –como "el Hombre" y "el Sujeto"– crea, de alguna manera, una entidad abstracta que encubre la pluralidad y la contingencia de los asuntos humanos. Por eso, queremos destacar el hecho de que en relación con el juicio, Arendt se refiera a las criaturas terrenales en plural –ya hemos visto la relevancia del arraigo terreno para la condición humana en el capítulo 7–, para

precisar a continuación "viviendo en comunidades" también en plural; por lo que no parece estar pensando, como sostiene Beiner (2003: 198), en una "comunidad ideal" ni en una "comunidad formal" (2003: 235),[36] sino en comunidades humanas determinadas. Arendt parte de la facultad del juicio kantiana pero, al colocar el modo de pensar amplio en relación con el uso público de la razón –que requiere una publicidad efectiva y no meramente formal–, resitúa la actividad en las comunidades concretas, desactivando de este modo el carácter a priori que detentaba el juicio estético en Kant.

La lectura arendtiana efectúa de este modo diversas torsiones en el pensamiento de Kant: desmonta la primacía del espectador sobre el actor a través de la relación del genio con el gusto, sustituye el punto de vista universal por uno general, complementa el modo de pensar amplio con el uso público de la razón, resitúa el juicio en las comunidades concretas y suspende así su carácter a priori. Esta interpretación ciertamente libre que Arendt realiza de Kant le permite hacer de la Crítica del Juicio –estético– una filosofía política contemporánea, aunque tal vez sea al precio de que en el camino el Kant que conocíamos se nos haya vuelto un cabal desconocido.

5. El juicio y la política

La tarea de analizar el juicio en relación con la política resulta fundamental para una comprensión integral de la concepción arendtiana de la filosofía y de la política. En este sentido, no debemos perder de vista que el interés de Arendt por la indagación sobre el juicio remite a reconstruir la filosofía política implícita en la tercera crítica de Kant. El juicio no es solamente para Arendt una facultad específica del espíritu sino, más precisamente, "la más política de las capacidades mentales del hombre" (VE: 215). Esto se debe a que para ella el juicio constituye una mediación entre las perspectivas del actor y del espectador, y de manera más general entre la vida del filósofo y la vida del político, es decir, entre el pensamiento y la política, pero una mediación que no sutura ni supera la tensión, sino que tiende puentes de una manera que requiere del continuo examen público. En el "Post scriptum" a la parte sobre el pensamiento, como veremos, se despliegan algunas de estas líneas que Arendt pensaba desarrollar en la tercera parte de La vida del espíritu y que no llegó a escribir. Aquí naturalmente no nos hemos propuesto escribir la parte no escrita por Arendt sobre el juicio, sino que hemos recorrido los escritos dispersos que nos ha legado sobre esta cuestión, en función de esclarecer a través del juicio su aproximación a la política y a la historia, pero también para mostrarlo en el sentido inverso como una profundización de problemáticas que atravesaron todo su pensamiento: el desafío

de comprender lo singular, la narración en su dimensión pública, la cuestión del mal, y la relación entre filosofía y política, entre otras.

En su ensayo "El pensar y las reflexiones morales" [1971], Arendt también se refiere al juicio como "la más política" de las facultades (RJ: 184), y previamente en "La crisis en la cultura: su significado político y social" [1968] procuraba mostrar que "la facultad del juicio", vista desde una perspectiva adecuada, "implica una actividad política" (EPF: 232).[37] Esta facultad no sólo nos permite formular juicios sopesando cuestiones con ciertas pretensiones de validez general sino que, en su referencia a lo particular y en su requerimiento del asentimiento de los otros, constituye también la actividad del espíritu que permite la coordinación de las acciones y de las opiniones en el espacio público.

> La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común [...] La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce ese compartir-el-mundo-con-los-demás. (EPF: 233-234)

En la medida en que el juicio es una actividad del espíritu pero que también puede constituir una habilidad política, el juicio se presenta como una posible vía de articulación de un problema que recorre todos los escritos de Arendt desde los inicios de la década del 50 hasta sus últimos trabajos, a saber,

el abismo que separa al pensamiento –tal como ha sido llevado a cabo por los filósofos– de la política, lo que se ha plasmado en una hostilidad que muchas veces ha derivado en una abierta confrontación entre el modo de vida del filósofo y el de los ciudadanos inmersos en la política (EPF: 245).[38] Por esta razón, desde la perspectiva de la tradición filosófica, Arendt considera que plantear una "filosofía política" constituye una contradicción en sus términos,[39] pero sus desarrollos en torno del juicio pueden ser entendidos como una profundización de la crítica de la tradición y al mismo tiempo como una tentativa, a partir de esto, por forjar un pensamiento que no sea hostil hacia la política, o una filosofía política que haya pasado por el tamiz de una reconsideración de su propia actividad de pensar. De este modo, Arendt vuelve a la filosofía para disputarle su tesoro más preciado: el pensamiento, para reconvertirlo, en su relación con el juicio, en un pensamiento de la política. Si en el camino de sus consideraciones en torno de La condición humana Arendt logró reconciliarse con el mundo, y por eso había pensado que el libro podía llamarse "Amor Mundi",[40] las reflexiones sobre La vida del espíritu la conducirían finalmente a la reconciliación con la filosofía a través de su reconsideración del pensamiento en relación con el juicio.

Por lo tanto, todas las reflexiones de Arendt en torno del pensamiento y del juicio se inscriben en el horizonte de cómo estas actividades se relacionan con la vida activa de los hombres. Por eso, en una entrada de su Diario filosófico de noviembre de 1968 se refiere al proyecto de su libro que posteriormente se denominará La vida del espíritu como "el volumen II de La condición humana" (DF: 681, XXVI).[41] Al respecto, cabe recordar que La condición humana es el título que el editor escogió para el libro, pero Arendt prefería llamarlo "más modestamente" Vita activa –como de hecho lo

tituló en la edición en alemán que ella misma tradujo y reescribió: Vita activa oder Vom tätigen Leben–, puesto que el libro no aborda toda la condición humana, en la que se encuentran también las actividades del espíritu, sino solamente lo relativo a "lo que hacemos",[42] al tiempo que advierte en el prólogo que la actividad del pensar no es tematizada (CH: 18).

De este modo, entendemos que, para Arendt, la relevancia de la actividad del juicio se halla en el hecho de tender un puente entre el pensamiento y la política, y el carácter revolucionario de esto reside en que lleva a cabo el desmantelamiento de una de las falacias más persistentes a lo largo de la historia de la filosofía, a saber, aquella que afirma el carácter irreconciliable entre la vida del filósofo y la vida política, y que exalta la superioridad y la independencia de la primera frente al mundo. A lo largo de su obra, Arendt ha procurado desmantelar esta falacia a través de dos movimientos complementarios: primero reconsiderando las distinciones al interior de la vida activa que habían permanecido invisibilizadas por la primacía de la denominada vida contemplativa, y segundo, a través de la revisión de cómo han sido concebidas las actividades del espíritu, especialmente el pensamiento y el juicio.

En su Diario filosófico escribe: "Todas las falacias [fallacies] del pensamiento aparecen en el bios theoretikos cuando aquél se ha convertido en una forma de vida" (DF: 743, XXVII).[43] El filósofo ha sido quien principalmente ha encarnado esta forma de vida, que no se caracteriza sólo por abocarse al pensamiento, sino también por un modo determinado de entender la actividad del pensamiento. En este sentido, Arendt considera que las falacias filosóficas –como también las denomina (VE: 71)–[44] se originan "en la propia actividad de pensar" porque, "cuando un hombre, por la razón que sea, se

dedica al pensamiento puro, sea cual sea su objeto, vive completamente en singular; es decir, en total soledad, como si ningún hombre sino el Hombre habitase la tierra" (VE: 71). Arendt procede en dos pasos para desmontar esta manera de entender el pensamiento.

En primer lugar, observamos que la tradición filosófica ha considerado que el pensamiento requiere de la soledad (loneliness), pero en realidad, como ya hemos visto, Arendt advierte que requiere de la solitud (solitude) que es algo muy distinto. Cuando estoy en solitud no me encuentro completamente solo y sin compañía como en la soledad, sino que me hago compañía a mí mismo en el diálogo del pensamiento. Esto es lo que Arendt denomina el dos-en-uno del pensamiento, cuya dualidad aunque no sea una pluralidad, efectúa un primer descentramiento del sujeto de sí mismo, que lo prepara para la pluralidad.

> A este estado existencial en el que uno se hace compañía a sí mismo lo llamo "solitud" [solitude] para distinguirlo de la "soledad" [loneliness], donde uno se encuentra solo, pero privado de la compañía humana y también de la propia compañía. En la soledad se siente la carencia de la compañía humana, y la aguda conciencia de tal privación es lo que hace que los hombres existan realmente en singular, de modo que quizá únicamente en los sueños o en la locura son plenamente conscientes del insoportable y "terrible horror" de este estado. (VE: 96)

Cuando pensamos, dialogamos con nosotros mismos y nos orientamos según el criterio de la coherencia o de la no contradicción con uno mismo (DF: 751, XXVII). De esta manera, Arendt está concibiendo que el pensamiento procede

según dos de las máximas[45] kantianas del "entendimiento humano común" (gemeiner Menschenverstand): el pensar por sí mismo (Selbstdenken) y el pensar de manera consecuente o "siempre de acuerdo consigo mismo"[46] (Kant, 2010c: 421, § 40). Sin embargo, este criterio no guarda ninguna relación con el mundo, sino que examina el pensamiento en relación consigo mismo. Este carácter autónomo de la validez del pensamiento, sumado a que esta actividad demanda una retirada del mundo,[47] conlleva el riesgo de la total desvinculación del pensamiento del mundo. Todas las actividades del espíritu requieren una distancia deliberada del mundo, pero "sólo el pensamiento, por su tendencia a generalizar, por su especial atención respecto de lo general frente a lo particular, tiende a retirarse por completo del mundo" (VE: 98; nuestro subrayado). Esto nos lleva a la otra cuestión en la que Arendt se posiciona críticamente con la tradición.

En segundo lugar, la tradición filosófica ha radicalizado esta retirada del mundo, en la medida en que veía en la contingencia y en la inestabilidad del mundo de los asuntos humanos una amenaza para la propia actividad del pensamiento. La consecuencia fue el desarrollo de un pensamiento especulativo abstracto, ante el cual peligraba el propio mundo de los asuntos humanos, que este pensamiento procuraba poner bajo los designios de la razón.[48] Para mitigar este riesgo, Arendt considera que el pensamiento tiene que mantenerse vinculado al mundo a través de la actividad del juicio, porque en el juicio se adopta la posición del espectador que, a diferencia del filósofo, toma distancia de los acontecimientos pero sin abandonar el mundo (VE: 116). En el caso del juicio, Arendt señala que, "a pesar de la reflexividad de la facultad, el lugar de retiro se localiza con toda claridad en nuestro mundo común" (VE: 119; nuestro subrayado).

Al sostener que el juicio se localiza en "nuestro mundo común", Arendt está reafirmando el carácter político de esta actividad que nos atañe en tanto miembros de ese mundo compartido. De esta manera, el movimiento del pensamiento hacia el juicio permite resituar al pensamiento en el mundo. En la dirección inversa, el juicio requiere de la actividad crítica del pensamiento para poner en cuestión lo establecido. El impulso crítico del pensamiento no puede detenerse en conclusiones definitivas porque esto implicaría la negación de la propia actividad del pensamiento. Por eso, Arendt sostiene que el pensamiento "es de algún modo autodestructivo" (VE: 110) y, en consecuencia, detenta un carácter provisional y su tarea es siempre inacabada. En este sentido, aunque el pensamiento carece de resultados tangibles, su relevancia política reside en su propia dinámica crítica que "saca a la luz las implicancias de las opiniones no examinadas y, así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones" (VE: 215).

La tradición filosófica ha trascendido este carácter negativo-destructivo del pensamiento, tratando de regir los asuntos humanos a través de la lógica del pensamiento, con sus posibles derivas tiránicas. Recordemos en este sentido la afinidad que Arendt encontraba entre el filósofo y el tirano,[49] lo que la llevaba ya hacia fines de 1950 a preguntarse en su Diario filosófico: "¿Hay un pensamiento que no sea tiránico?" (DF: 44, II). Por un lado, Arendt sigue convencida de que, si el pensamiento se desenvuelve desvinculado del mundo y más allá de su carácter destructivo, no puede sino hacer peligrar la pluralidad de los asuntos humanos. Pero, por otro, no renuncia a pensar positiva-constructivamente, sino que considera que la capacidad que puede enfrentar de manera más adecuada esta tarea es el juicio, porque se localiza en el mundo común y se ocupa del discernimiento de lo particular.

El juzgar, [como] el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí. (VE: 215)

De manera que el juicio necesita de la tarea crítica del pensamiento porque, cuando no se cuestiona lo establecido, el juicio se limita a operar aplicando los criterios dados. Sólo el impulso crítico del pensamiento puede activar el juicio reflexionante y, al mismo tiempo, sólo el juicio puede resituar al pensamiento en el mundo. El pensamiento sin juicio se pierde en la mera especulación –éste sería el peligro de la tradición filosófica en general y, como hemos visto, de la filosofía del propio Heidegger en particular–, mientras que el juicio sin pensamiento puede anquilosarse en las creencias y las doctrinas establecidas –éste sería el peligro que acecha a las ciencias sociales y políticas predominantes con sus estrechas reflexiones teóricas–. En esta articulación del pensamiento y del juicio, Arendt encuentra las bases no sólo de un pensamiento no tiránico sino también de una posible filosofía política, que pueda recuperar el ímpetu crítico del pensamiento filosófico resituándolo en el mundo, a la vez que se orienta en los asuntos políticos con el discernimiento de lo particular que ofrece el juicio.

1. Esta publicación póstuma reúne las conferencias que Arendt dictó en 1970 en la New School for Social Research

sobre la filosofía política de Kant. Otros escritos donde aborda la cuestión del juicio y su reapropiación de Kant son La vida del espíritu, que contiene un "Post scriptum" dedicado al pensamiento con algunas consideraciones sobre el juicio; "Responsabilidad personal bajo una dictadura", "Algunas cuestiones de filosofía moral", "El pensar y las reflexiones morales" y otros ensayos reunidos en Responsabilidad y juicio; y "La crisis en la cultura: su significado político y social" y "Verdad y política" pertenecientes a La brecha entre el pasado y el futuro. Asimismo, Eichmann en Jerusalén también resulta relevante en relación con el juicio, como hemos visto en el capítulo precedente.

2. En la edición en inglés Arendt (2003b: 163) utiliza el término intellect en lugar de understanding para traducir el alemán Verstand.

3. Véase la edición en inglés (Arendt, 1981: 13-14).

4. Véase la edición en inglés Arendt (2003b: 93).

5. Así será sumamente distinta la mirada del ascenso de Hitler al poder en 1933 por parte del actor, que la mirada retrospectiva del espectador que puede ponerlo en relación con los acontecimientos posteriores.

6. "No es la percepción, gracias a la cual se experimentan de manera directa y cercana las cosas, sino la imaginación posterior la que prepara los objetos de pensamiento [...] Gracias a la repetición en la imaginación se desensorializa lo dado a los sentidos, y sólo con dicha forma inmaterial la facultad pensante puede empezar a tratar con estos datos" (VE: 109).

7. La palabra "soliloquio" deriva del latín soliloquium, compuesta por el adjetivo solus (solo) y por el verbo loquor que significa hablar.

8. Quisiéramos realizar un breve señalamiento respecto de los problemas que implica la traducción castellana. Veamos la

siguiente frase: "El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria, pero no aislada [lonely]" (VE: 207; nuestro subrayado). Advertimos respecto del error en este contexto de utilizar el adjetivo "aislada" porque este adjetivo remite al aislamiento y, como hemos visto, Arendt distingue entre aislamiento (isolation), soledad (loneliness) y solitud (solitude). Sin embargo, en la frase en cuestión en inglés Arendt está diferenciando la solitud de la soledad y no del aislamiento, por eso utiliza el adjetivo lonely. La frase original en inglés es: "Thinking, existentially speaking, is a solitary but not a lonely business" (Arendt, 1981: 185; nuestro subrayado). Si bien en castellano tenemos dos sustantivos para el hecho de estar solo, solitud y soledad, sin embargo, tenemos un solo adjetivo para ambos "solitario", mientras que en inglés solitary es el adjetivo de solitude, y lonely es el adjetivo correspondiente a loneliness.

9. Para aclarar esto, Arendt toma algunos ejemplos del propio Kant: la alegría de un hombre por la muerte de su padre, que lo había amado pero había sido avaro con él; o la tristeza pero que al mismo genera placer de una viuda ante la muerte su marido que había sido un hombre excelente. En el primer caso, se tendrá reparos en comunicar alegría ante la muerte del padre, pero en el otro caso no se presentan reservas al hecho de manifestar pena ante la muerte del marido y complacencia porque era buena persona. Sin embargo, Arendt advierte que en estos ejemplos prima la adecuación a la ley moral, mientras que el juicio estético es libre, en tanto no procede subsumiendo en conceptos generales dados y se mantiene apegado a lo particular, por lo que la comunicabilidad adquirirá rasgos completamente diferentes.

10. Nuevamente podemos citar las interpretaciones de Beiner (2003), Benhabib (2000), Wellmer (2000), a la que

podemos sumar la de Yar (2000), que no se detienen en el análisis arendtiano de los textos de Kant sobre filosofía de la historia, sino que se concentran exclusivamente en el juicio estético.

11. Aquí nos ocupamos exclusivamente de la revolución en sentido político, pero para ver las diversas acepciones de la noción de revolución en Kant, remitimos al artículo de Francisco Naishtat (2005) "Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución asintótica en la filosofía crítica".

12. Kant advierte al respecto: "Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que, con esta idea de una historia universal que contiene por decirlo así un hilo conductor a priori, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente empírico; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto" (Kant, 2010b: 27, Ak. VIII, 30). Al respecto véase la referencia de Rodríguez Aramayo (1994: XIII) a que Collingwood ya había interpretado el plan de la Naturaleza en Kant como un postulado o hipótesis del filósofo frente al devenir de la historia.

13. Naturalmente que la revolución también despierta entusiasmo en los actores, pero a Kant le interesa especialmente el entusiasmo desinteresado de los espectadores.

14. La posición de Kant es contundente al respecto: nunca está justificado moralmente que los actores implanten por vía revolucionaria una constitución, pero sin embargo, si eso de hecho sucede, constituirá desde la perspectiva del público un acicate para el progreso del género humano. El cambio para

Kant debe realizarse por medio de reformas paulatinas llevadas a cabo por el Estado.

15. Cuando el espacio público para la difusión de opiniones resulta abolido, entonces, según Arendt (CK: 96), es el momento en que la rebelión se encuentra legitimada para Kant. En reiteradas ocasiones Kant mismo fue censurado por el Estado prusiano y se empeñó en buscar formas para sortear la censura.

16. Rodríguez Aramayo (1994, XXXVII, nota 86) sostiene que "en opinión de Kant, la constitución republicana también puede ser implantada por una reforma a cargo del soberano que evite las penalidades anejas a toda revolución".

17. Arendt menciona brevemente en dos ocasiones el entusiasmo (CK: 92 y 115), pero no lleva a cabo un análisis de la cuestión del "entusiasmo", que pertenece a la red conceptual del juicio estético, en tanto constituye una de las modalidades de manifestación de lo sublime. Al respecto remitimos al libro publicado por Jean-François Lyotard en 1986 dedicado al entusiasmo (2009) y a su análisis de la analítica de lo sublime (1994) aparecido originariamente en 1991.

18. Nos referimos especialmente a los artículos y ensayos reunidos en Responsabilidad y juicio, pero también a algunos ensayos de La brecha entre el pasado y el futuro (especialmente "La crisis en la cultura: su significado político y social" y "Verdad y política"), así como a algunas secciones específicas de La vida del espíritu entre las principales: "Introducción", "Pensamiento y acción: el espectador" y "Post scriptum al pensamiento".

19. "La finalidad objetiva no puede ser concebida más que mediante la relación de lo diverso con un fin determinado, o sea, sólo mediante un concepto. Por esto sólo es ya claro que lo bello, cuyo juicio está fundado en una finalidad puramente

formal, es decir, en una finalidad sin fin, es completamente independiente de la representación del bien, pues este último presupone una finalidad objetiva, es decir, la relación del objeto con un fin determinado" (Kant, 2010c: 356, § 15).

20. Respecto de esta problemática relación, véase el ensayo "Verdad y política" (EPF: 239-277).

21. En este sentido Kant (2010c: 342, § 7) sostiene que sería ridículo que alguien justificara su agrado por algo diciendo: "Ese objeto [...] es bello para mí. Pues no debe llamarlo bello si sólo a él le place. Muchas cosas pueden tener para él encanto y agrado, que eso a nadie le importa; pero, al estimar una cosa como bella, exige a los otros exactamente la misma satisfacción; juzga no sólo para sí, sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuese una propiedad de la cosa".

22. Queremos destacar en esta cita la referencia de Arendt a los hombres como "criaturas ligadas a la tierra" en el sentido en que hemos abordado el "arraigo terreno" como una de las condiciones de la existencia humana. Al respecto remitimos al apartado 4, "Subjetividad, arraigo terreno y cuerpo propio", del capítulo 7.

23. Este libre juego de las facultades remite a la actividad del entendimiento y de la imaginación. Aunque estas dos facultades también operan en el conocimiento, en este caso la imaginación se encuentra subordinada al entendimiento, mientras que en el caso del juicio reflexionante la actividad de la imaginación adquiere primacía sobre el entendimiento. A Arendt le interesa especialmente el papel de la imaginación, que no ha sido considerado suficientemente en la tradición imperante en relación con nuestras facultades mentales. En esto, como ya hemos señalado, Arendt se encuentra siguiendo a Heidegger quien había advertido que, incluso en la primera edición de la Crítica de la razón pura, la imaginación ocupaba

un papel prominente en la mediación entre el entendimiento y la sensibilidad. En las notas de un curso sobre la Crítica del Juicio de 1970, Arendt señala: "El papel de la imaginación en el ámbito de nuestras facultades cognoscitivas es quizá el mayor descubrimiento de Kant en la Crítica de la razón pura" (CK: 145). Remitimos al respecto también al apartado 4, "Comprensión, imaginación e imparcialidad", del capítulo 2.

24. De la misma manera que en los juicios teleológicos resulta necesario el postulado de la finalidad, en los juicios estéticos se requiere del postulado como regla general del ejemplo. Ambos operan como postulados o hipótesis que permiten llevar a cabo el juicio y arrojan por tanto inteligibilidad a aquello que quiere ser juzgado.

25. El parágrafo 21 se titula "Si se puede suponer como fundamento un sentido común" (Kant, 2010c: 369).

26. Véase al respecto el original alemán (Kant, 1968: 293-296, § 40, Ak. V, 156-162). La traducción de García Morente traduce gemeiner Sinn y gemeinschaftlicher Sinn por sentido común, y gemeiner Menschenverstand por entendimiento común humano (Kant, 2010c: 420-423, § 40), mientras que Salvador Mas traduce gemeiner Sinn por sentido común, gemeinschaftlicher Sinn por sentido comunitario y gemeiner Menschenverstand por entendimiento humano común (Kant, 2003: 258-261, § 40). Seguimos en este caso la traducción de Salvador Mas porque permite captar los matices de las tres expresiones en alemán.

27. El título de este parágrafo precisamente reza: "De la unión del gusto con el genio en productos de arte bello".

28. En proximidad con esta interpretación, Wellmer (2000: 259) sostiene que "el pensamiento de la última época de Arendt [...] tiende a disociar el juicio de la acción y también de la argumentación".

29. Véase al respecto especialmente el apartado 2, "De la identidad narrativa a la identidad fenoménica", del capítulo 7.

30. Este espacio público de los doctos sería en realidad el único espacio público para Kant puesto que, como hemos visto, en la Prusia de su momento no se reconocía ningún espacio para la participación política de los ciudadanos. Por esto, la publicidad de los doctos constituía el único reaseguro de la libertad política, en tanto que éstos podían examinar y criticar los asuntos del gobierno.

31. Esto es lo que hace Beiner (2003: 198) al situarla en una "comunidad ideal que juzga", pero también las interpretaciones que leen a Arendt en clave habermasiana, entre ellas cabe destacar a Martin Jay y a Seyla Benhabib. Martin Jay (2000: 171) sostiene: "Sin hacer una distinción rígida ni absoluta entre política y sociedad, Habermas ha buscado el fundamento del tipo de interacción comunicativa por la que Arendt abogó acudiendo a una serie de precedentes filosóficos que va desde Hegel a Wittgenstein [...] A diferencia de Hannah Arendt, Habermas ha sido muy consciente de las condiciones sociales previas que pueden hacer que esta situación comunicativa utópica sea posible". Seyla Benhabib también considera a Arendt una precursora de Habermas, pero este último complejizó, por ejemplo, la concepción arendtiana del espacio público. Véase al respecto "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas" (Benhabib, 1998).

32. Beiner (2003: 200) sostiene que Arendt "no aborda realmente esta cuestión del rango cognitivo último de los juicios compartidos". Por el contrario, nos proponemos reconstruir el abordaje de Arendt de esta cuestión que, aunque puede resultar insuficiente, no permite considerar que ella no problematizó la cuestión como pretende Beiner.

33. "Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión" (EPF: 254). En este pasaje de "Verdad y política", Arendt entiende el pensamiento representativo como el modo de pensar amplio de Kant.

34. En el original en inglés: "Earthbound creatures, living in communities" (1992a: 27).

35. Arendt se mostró refractaria al feminismo y utiliza el genérico masculino sin advertir las connotaciones sesgadas que acarrea. Sin embargo, en las últimas décadas han proliferado estudios que no sólo realizan una crítica de la perspectiva arendtiana sino que también han recuperado su pensamiento en clave feminista (Honig, 1995; Zerilli, 2008: 239-309).

36. En esta misma sintonía, en el libro El juicio político [1983], Beiner sostiene que el juicio implica una pugna entre el principio sustantivo del amor particularista y el principio formal de la justicia universalista. "Arendt sostiene que el juicio se encuentra plena e irreductiblemente del lado de la última" (Beiner, 1987: 208).

37. Beiner (2003: 239-240) señala que "originalmente", entendiendo que después cambió de opinión, Arendt había sostenido que "el juicio era «la más política de las capacidades mentales del hombre», «una de las aptitudes fundamentales del hombre como ser político», la facultad política por excelencia". De este modo, Beiner parece no advertir que, como hemos señalado, en La vida del espíritu, la obra en la que trabajó hasta su muerte, Arendt vuelve a reafirmar que el juicio es la más política de las facultades (VE: 215). De haber advertido esto, Beiner (2003: 241) debería haber desestimado su

interpretación de que el juicio en los últimos escritos de Arendt se aborda desde una perspectiva "contemplativa y desinteresada [...], que actúa retrospectivamente como juicio estético" y que se encuentra deslindada totalmente del juicio como actividad política. Incluso Beiner (2003: 241) considera que este primado del juicio del espectador "se obtiene al precio de eliminar cualquier referencia a la vita activa". A nuestro entender, esta interpretación que opone el juicio del espectador al juicio del actor resulta insustentable desde la perspectiva arendtiana, que procura, por el contrario, como hemos visto, desactivar esta dualidad.

38. Véase también en La condición humana el tratamiento del "conflicto entre la polis y el filósofo" (CH: 29) y el ya referido escrito de 1954 "Philosophy and Politics" (1990b: 73-103), publicado en La promesa de la política en una versión ligeramente modificada como "Sócrates" (PP: 43-76).

39. En mayo de 1968, Arendt anota en su Diario filosófico: "A toda «filosofía política» debe preceder una comprensión de la relación entre la filosofía y la política. Podría ser que la «filosofía política» fuera una contradictio in adjecto" (DF: 665, XXV).

40. En una carta del 6 de agosto de 1955, Arendt le decía a Jaspers que quería llamar a su libro sobre la vida activa "Amor Mundi": "I've begun so late, really only in recent years, to truly love the world that I shall be able to do that now. Out of gratitude, I want to call my book on political theories «Amor Mundi»" (AJC: 264). "He comenzado tan tarde, en verdad sólo en los últimos años, a amar realmente al mundo que debería ser capaz de hacerlo ahora. Por gratitud, quiero llamar a mi libro sobre teoría política «Amor Mundi»" (nuestra traducción). Véase también la referencia de Elisabeth Young-Bruehl (1993: 17) al respecto.

41. En una carta a Mary McCarthy del 9 de febrero de 1968, Arendt le comenta que está comenzando con "los preparativos para escribir sobre Pensamiento-Juicio-Voluntad (una especie de segunda parte de La condición humana)" (AMC: 263). Véase también la carta del 21 de diciembre de 1968, donde vuelve a reiterar que su proyecto es escribir "algo así como un segundo volumen de La condición humana" (AMC: 280). También en una carta a Heidegger del 20 de marzo de 1971, le dice: "Es muy posible que al final consiga acabar un libro en el que estoy trabajando, una especie de segundo volumen de la Vita activa. Sobre las actividades no activas del ser humano: pensar, querer, juzgar" (AHC: 193).

42. La expresión en inglés resulta más clara: "What we are doing is indeed the central theme of this book" (Arendt, 1998a: 5).

43. He modificado ligeramente la traducción consignando "falacias" en lugar de "conclusiones erróneas" para traducir el inglés fallacies.

44. Entre las falacias filosóficas, considera que la cuestión del solipsismo resulta paradigmática.

45. La máxima restante es el pensar poniéndose en el lugar del otro que opera en el juicio estético. Arendt pretende realizar una articulación entre pensamiento y juicio que de alguna manera, como veremos a continuación, recrea la actividad conjunta de estas tres máximas kantianas del entendimiento humano común. Mientras que el pensar por sí mismo y de manera consecuente pertenecen, según Arendt, al pensamiento, el modo de pensar amplio se inscribe en la actividad del juicio. Sin embargo, en la caracterización del pensamiento, a pesar de partir de motivos kantianos, Arendt culmina en afirmaciones que resultan incompatibles con el posicionamiento del filósofo alemán. Así, para ella, el

pensamiento se caracteriza por su carácter inacabado, provisional y autodestructivo. Para matizar este claro contraste, Arendt sostiene que Kant "confió sus auténticas experiencias de pensamiento al secreto de su cuaderno de notas" (VE: 111) y cita el siguiente fragmento de Kant perteneciente a sus cuadernos "«No apruebo la norma según la cual, si el uso de la razón pura ha demostrado algo, no haya que dudar más de sus resultados, como si se tratara de un axioma sólido» y «no comparto la opinión [...] de que alguien no deba dudar una vez que se ha convencido de algo. En el marco de la filosofía pura esto es imposible. Nuestro espíritu siente hacia ello una aversión natural» (Kant, Kant's handschriftlicher Nachlass, vol. V, Akademie Ausgabe, Berlin-Leipzig, 1298, vol. XVIII, refl. 5019 y 5036. Subrayado de Arendt)" (VE: 110).

46. En alemán "jederzeit mit sich selbst einstimmig denken" (Kant, 1968: 294, § 40).

47. El pensamiento necesita de una retirada del mundo que interrumpa toda actividad ordinaria y que lleve la forma de "un detenerse-y-pensar" (VE: 101).

48. Uno de los casos paradigmáticos de esto lo constituye, para Arendt, la filosofía de Hegel. "El espectador hegeliano existe únicamente en singular: el filósofo deviene portavoz del Espíritu Absoluto, y dicho filósofo no es otro que el propio Hegel" (VE: 118). Asimismo, en relación con el Romanticismo y el idealismo absoluto en general, Arendt advierte respecto de "la orgía de pensamiento especulativo que se produjo después de que Kant liberara la necesidad de la razón de pensar más allá de la capacidad cognitiva del intelecto" (VE: 431).

49. Remitimos al respecto al apartado 5, "Crítica y reconstrucción de la filosofía", del capítulo 6.

Conclusiones

A lo largo del libro llevamos a cabo el análisis de las articulaciones y los desplazamientos de la comprensión, la narración y el juicio en la obra de Hannah Arendt. Esta tarea ha sido fundamentalmente reconstructiva porque Arendt no realizó un análisis sistemático de ninguna de estas actividades. Nos basamos por ello en ensayos, artículos y conferencias, donde Arendt reflexiona sobre estos conceptos, poniéndolos en relación con sus libros sobre el totalitarismo, sobre la vida activa y con los esbozos sobre el juicio en La vida del espíritu. El doble movimiento de la tesis que ha estructurado este recorrido consistió, en primer lugar, en sostener que en sus reflexiones sobre las actividades intelectuales, Arendt se propone desmantelar la tradicional oposición entre la vida filosófica, dedicada al pensamiento, y la vida política, dedicada a los asuntos comunes. De este modo, mientras que el pensamiento implica una retirada del mundo y una actitud contemplativa –la perspectiva del espectador–, la política permanece sumergida en el mundo y supone la acción –la perspectiva del actor–.

El hecho de que Arendt haya escrito La condición humana y posteriormente haya decidido escribir el segundo volumen correspondiente a La vida del espíritu parece precisamente sustentar esta lectura dicotómica de su obra, que escinde las perspectivas del actor y del espectador, como han señalado diversos intérpretes (Beiner, 1987, 2003; Wellmer, 2000; Bernstein, 1991; Passerin d'Entrèves, 1994). Nos hemos posicionado en contraste con estas lecturas, para mostrar la

tarea destructiva de la tradición que emprende Arendt en relación con la vida dedicada a la filosofía –y por tanto al pensamiento–, como una forma de vida contrapuesta a la política. Para ello, en una primera instancia, Arendt procede a alejarse de la filosofía, para –en sus propias palabras– "mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía" (EC: 18).

A partir de esto, nos adentramos en el segundo movimiento de la tesis, que supone entender la comprensión, la narración y el juicio como formas en las que Arendt concibe, tomando distancia de la tradición filosófica, su propia actividad en términos de lo que denominamos una "hermenéutica crítico-fragmentaria", que articula elementos de la comprensión en Heidegger y de la narración en Benjamin. En este sentido, Arendt se sustenta en la comprensión como un existencial, pero denuncia su recaída en la tradición cuando la filosofía heideggeriana se repliega sobre el sí mismo en el aislamiento. La reflexión arendtiana se encuentra atravesada por este impulso crítico de la tradición filosófica, pero que desde sus comienzos se encuentra acompañado por un impulso reconstructivo de la tarea del pensamiento en relación con la comprensión, la narración y el juicio. De este modo, siguiendo la filosofía de Heidegger, Arendt sitúa a la comprensión como un existencial, a la vez que profundiza su crítica de la tradición filosófica –confrontando en este punto con Heidegger quien, según la perspectiva arendtiana, permanece del lado de la tradición–, mientras que en Benjamin encuentra otra forma de pensar la historia y el presente, que le permite concebir una posible reconstrucción de la filosofía. La recuperación del juicio kantiano puede ser entendida como una profundización de este camino final hacia la reconciliación con la filosofía o, mejor

dicho, con una nueva forma "posmetafísica" de concebir a la filosofía.

Hemos, entonces, procurado mostrar que el itinerario de Arendt puede ser descripto en tres instancias sucesivas. Por un lado, comienza como un alejamiento de la filosofía en las décadas del 30 y del 40 –en su estudio histórico-político sobre el totalitarismo–. Por otro lado, continúa con una crítica radical de la tradición filosófica en el década del 50 –en sus análisis de La condición humana y de Entre el pasado y el futuro– al tiempo que vislumbra en la aproximación de Benjamin una forma diferente de pensamiento crítico-fragmentario –Hombres en tiempos de oscuridad–. Finalmente, hacia mediados de la década del 60, Arendt retorna de cierta manera a la filosofía a través de sus reflexiones sobre el juicio estético de Kant. En tanto que todo retorno es ciertamente imposible –nada puede permanecer como era, al momento que retornamos–, implica más bien un regreso hacia la filosofía para disputarle a la tradición el modo en que ha entendido la tarea misma de hacer filosofía.

Para el esclarecimiento de este recorrido, ha sido necesario desarrollar argumentativamente este segundo movimiento de la tesis que consiste en el análisis de cada una de las actividades en cuestión, así como de la articulación entre ellas y especialmente de la relevancia de la reapropiación arendtiana de elementos de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger y de la crítica fragmentaria de Benjamin. En este sentido, advertimos que la singularidad de la perspectiva de Arendt reside precisamente en este entrecruzamiento de la comprensión ontológica en sentido heideggeriano con motivos benjaminianos en torno de la narración discontinua. A partir de esto, sostenemos que la concepción de Arendt puede entenderse como una hermenéutica crítico-fragmentaria, que

nos permite esclarecer su reapropiación del juicio kantiano y también desmantelar algunos malos entendidos que ha suscitado su interpretación –por ejemplo, situar al juicio en el marco de una comunidad ideal (Beiner, 2003: 208)–. Reconstruimos someramente a continuación los principales ejes argumentativos de este recorrido.

* * *

La indagación en torno a la comprensión en Arendt surgió de las propias dificultades con las que se encontró en su estudio del totalitarismo. A partir de esto, abordó los desafíos que implica la comprensión de la historia, en general, y del totalitarismo, en particular, en relación fundamentalmente con tres problemáticas: el impulso de la historia a conservar lo que ha sucedido, el papel de la causalidad en la historiografía, y la impotencia de las herramientas conceptuales tradicionales para dar cuenta de los campos de concentración y exterminio, por la ruptura de la tradición que éstos trajeron consigo. En este marco, analizamos en el capítulo 1 las críticas de Hannah Arendt a ciertas tendencias historiográficas y a las ciencias sociales –en particular, como eran practicadas en Estados Unidos por entonces–, procurando mostrar que sus reflexiones en torno de la comprensión deben situarse en su crítica más amplia al paradigma cientificista todavía imperante hacia mediados del siglo pasado.

Consecuentemente, en discusión con las interpretaciones que sostienen que Arendt carece de método (Hobsbwam, 1965; Berlin, en Jahanbegloo, 2009) y aquellas que tratan de reconstruir un método a lo largo de sus escritos (Vollrath, 1977; Althaus, 2000; Sánchez Muñoz, 2003), hemos sostenido, por un lado, que más que de acuerdo con un método plenamente

elaborado, procede siguiendo ciertas pautas y criterios que obran como marcos orientadores de su reflexión –narración discontinua, consideración de diversas perspectivas, preservación de la singularidad, relevancia del hacer distinciones, entre otros–, y por otro lado, que su concepción epistemológica no convencional resulta esclarecida en el entrecruzamiento de elementos provenientes del legado de Heidegger y de Benjamin que convergen en su comprensión narrativa.

Sin embargo, la comprensión en Arendt no es meramente una cuestión metodológica, sino que se inscribe en el giro ontológico llevado a cabo por Heidegger, por lo que se diferencia de este modo de la tradición alemana de la Verstehen. En este contexto, las críticas de Arendt a las ciencias naturales y a su papel como modelo de las ciencias sociales no deben entenderse como una confrontación entre explicación y comprensión. Más bien, esos cuestionamientos han de ser entendidos como un señalamiento respecto de la base interpretativa de las ciencias naturales –en el sentido de la universalidad de la hermenéutica de Gadamer–, y de la especificidad de las ciencias sociales como articuladoras de la comprensión propia de los actores –lo que se ha denominado posteriormente en la expresión de Giddens (1987: 165) "doble hermenéutica"–.

A partir de este marco preliminar, en el capítulo 2 nos adentramos en la concepción arendtiana de la comprensión, diferenciándola del paradigma científico imperante y, también, situándola en relación con una trama conceptual, que desafía a los enfoques epistemológicos tradicionales en los que este paradigma se sustenta. De esta forma, Arendt desplaza los conceptos de ciencia, objetividad y causalidad, para pensar la historia desde la comprensión (acontecimiento), la

imparcialidad (imaginación), y la cristalización (contingencia). La irrupción de un acontecimiento permite reconsiderar los acontecimientos pasados, poniéndolos en relación unos con otros en un relato; de ahí que la comprensión sea en sí misma narrativa. De esta manera, la comprensión implica un movimiento de articulación entre la singularidad del acontecimiento y su inscripción histórica respecto de los sucesos pasados. Cuando los acontecimientos son explicados de manera causal, deductiva o teleológica, se anula su carácter singular irreductible porque se los pretende reducir a causas, antecedentes o finalidades. En su lugar, Arendt concibe que comprender un fenómeno es situarlo en una trama narrativa, pero de carácter discontinuo, para prevenir que el acontecimiento sea subsumido en la continuidad de la historia. Asimismo, utiliza la cristalización como metáfora de la contingencia para dar cuenta de la confluencia de los elementos que se encuentran a la base de un fenómeno, pero a los cuales, sin embargo, el fenómeno no se puede reducir. En tanto que la imaginación constituye una facultad que hace posible la comprensión al permitirnos representar lo que ya no se encuentra presente y ponernos en el lugar de los otros. A partir de esta actividad, Arendt considera que es posible la imparcialidad, como una forma de comprensión ampliada que toma en cuenta las diversas perspectivas. De este modo, la comprensión, a través del ejercicio de la imaginación como facultad representativa, lleva a cabo un descentramiento de la propia perspectiva, situándola en un marco de sentido compartido.

Para abordar la reapropiación que Arendt hace de Heidegger en relación con la comprensión, procedimos a reconstruir, en el capítulo 3, las etapas de esta relación intelectual, así como también a delimitar los aspectos que la

pensadora alemana retoma de la filosofía heideggeriana de aquellos que son objeto de crítica. En su etapa de estudio y de formación, resulta de vital importancia para Arendt la familiarización con el método crítico-destructivo que Heidegger utiliza en sus cursos para afrontar la lectura de la tradición, pero también cabe señalar que ya en su trabajo de doctorado advertía ciertas insuficiencias de la filosofía de su maestro para abordar la relación con los otros en el amor hacia el prójimo. En este sentido, encuentra en la filosofía de Heidegger una serie de movimientos significativos para la ruptura de la tradición, pero que, no obstante, permanecen atrapados en ciertas paradojas. Ésta es la línea argumentativa que encontramos en sus ensayos sobre la filosofía de la existencia, el primero de 1946 y el segundo de 1954. Hemos mostrado que en el segundo ensayo Arendt inscribe sus críticas a Heidegger en la crítica más amplia a la tradición filosófica. Esto se debe a que la propia Arendt, quien había analizado los elementos de la época moderna que se encontraban a la base del totalitarismo, había advertido posteriormente en la década del 50 que era necesario considerar también las implicancias de la tradición del pensamiento occidental mismo en las derivas de la modernidad. Esta radicalización de la crítica se plasma en su segundo trabajo de 1954, donde sitúa la filosofía de Heidegger en relación con la tradición filosófica para mostrar en qué sentido continúa inmersa en ella.

La argumentación de Arendt encuentra una cierta paradoja en el posicionamiento de Heidegger que lo aleja pero al mismo tiempo lo mantiene inmerso en la tradición. Por un lado, es una filosofía mundana que concibe al Dasein en su estar-en-el-mundo constitutivo y que caracteriza su modo de existencia por el habla, la comprensión y la disposición afectiva. En este sentido, es una perspectiva revolucionaria porque parte de una

existencia situada que rompe con la concepción monádica y teorética tradicional del sujeto y, de este modo, parece desafiar la vieja hostilidad de la filosofía hacia el mundo. Sin embargo, por otro lado, en la filosofía de Heidegger la condición ontológica en que el Dasein se encuentra en el mundo es la de la caída y de la medianía del espacio público, por lo que se pierde en el uno impersonal y sólo puede ser un sí mismo propio a través de lo que se ha traducido como aislamiento (Vereinzelung).

En relación con la caracterización de Heidegger de lo público, Arendt se posiciona críticamente porque, si bien advierte que este análisis puede resultar esclarecedor de la dinámica del espacio público en la época moderna, se niega a aceptar que el espacio público se caracterice ontológicamente por el ocultamiento y la nivelación. De este modo, en Arendt la concepción del uno se encuentra presente en su crítica sobre cómo lo público se ha ido subsumiendo bajo la lógica social de la indistinción y de la reproducción de lo establecido en la época moderna; no obstante, esto no agota el modo en que puede ser abordado lo público en su potencialidad como espacio de aparición y de manifestación de la singularidad de los individuos. Asimismo, en tanto que el estar-en-el-mundo es concebido ontológicamente como un modo de caída, del que sólo podemos salir a través del aislamiento, subsiste en Heidegger el peligro de recaída en un subjetivismo. La filosofía de Heidegger es una filosofía mundana que parte del estar-en-el-mundo, pero que a su vez recae en la tradición con la vuelta sobre sí mismo y con la caracterización de lo público como un modo de encubrimiento, lo que Arendt interpreta como una nueva variante del subjetivismo y de la tradicional hostilidad de la filosofía hacia el mundo común.

A pesar de estas críticas explícitas de Arendt a Heidegger, que resultan decisivas para delimitar cómo pretende replantear la tarea de la comprensión narrativa, encontramos también elementos heideggerianos en el seno de su propia perspectiva, entre los que destacamos especialmente la forma de aproximación crítico-destructiva al pasado y la dimensión ontológica de la comprensión. Las interpretaciones de la relación entre Arendt y Heidegger han destacado particularmente la primera cuestión (Villa, 1996; Taminiaux, 1997), mientras que por nuestra parte, en el capítulo 4, hemos dilucidado el vínculo de la comprensión como un existencial en Heidegger con el propio abordaje arendtiano de la comprensión. La "interpretación crítica del pasado", tal como se encuentra delineada en Entre el pasado y el futuro, se sustenta en el proceder crítico-destructivo heideggeriano, tanto en lo que se refiere al impulso destructivo de la tradición, cuanto a la reconsideración de los sentidos del pasado que han quedado solapados por el lenguaje de la tradición. No obstante, Arendt va a buscar estos sentidos no en los inicios de la tradición con Platón y Aristóteles como hace Heidegger, sino en las experiencias de la polis antes del surgimiento de la filosofía. Este particular vínculo de la comprensión con la experiencia constituye uno de los puntos en los que Arendt se distancia de Heidegger, para aproximarse a Benjamin, particularmente en relación con su crítica a la historicidad en aquél.

De este modo, la concepción de Arendt se sitúa en el marco del denominado giro hermenéutico y de la subsiguiente ontologización heideggeriana de la comprensión. En este sentido, el lenguaje con su dimensión interpretativa se encuentra a la base no sólo de todo conocimiento sino también del modo mismo de la existencia humana. Al respecto, Arendt

va a enfatizar que la comprensión es un proceso vital inacabado que se despliega en nuestra existencia misma. Esta forma de entender la comprensión como un existencial constituye una primera manera de desmontar la relación actor-espectador, puesto que no comprendemos en tanto espectadores, sino en el estar cotidiano en el mundo ocupándonos de los útiles y en el trato con los demás. Esto, no obstante, no implica anular la tensión actor-espectador, sino concebir que la mirada "disciplinada" del espectador que se despliega en el conocimiento científico se sustenta y se deriva de la comprensión cotidiana de los actores.

El círculo hermenéutico consiste precisamente en esta espiral de reelaboración de la comprensión cotidiana, que, de acuerdo con Arendt, precede y sucede al conocimiento científico. De este modo, la comprensión dota de sentido al mundo pero también al conocimiento científico, y de ahí que la diferencia entre el conocimiento científico y la comprensión de la historia y de la política no resida en la exactitud, como advierte Heidegger (2005: 177, § 32), sino en el carácter más o menos estrecho "de los fundamentos existenciales" que resultan relevantes para ellos.[1] Así, junto con la tematización del círculo hermenéutico, queda planteada la especificidad de la historia y la política a partir de lo que se ha denominado "doble hermenéutica" (Giddens, 1987). Éste constituye el marco heideggeriano, en el cual hemos propuesto situar los propios desarrollos de Arendt en torno de la comprensión.

Asimismo, Arendt advierte que el concepto de Heidegger de historicidad (Geschichtlichkeit) permite hacer frente a las concepciones previas de la filosofía de la historia, en tanto que destaca el carácter "aconteciente" de la existencia humana como condición de posibilidad de la historia, en cuanto aquello que acaece, y del conocimiento histórico. Sin embargo, se

posiciona críticamente en dos cuestiones relativas a la historicidad. Por un lado, la historicidad remite al legado del pasado en su apertura a las posibilidades de lo que ha sido, a partir de lo cual desde su facticidad el Dasein puede asumir su condición de arrojado. Por eso, Heidegger sostiene que el fundamento oculto de la historicidad es la finitud propia de la temporeidad (Zeitlichkeit) en el estar vuelto hacia la muerte. En este sentido, Heidegger (2005: 402, § 74) advierte que el "peso esencial de la historia" no recae en el pasado ni en el vínculo entre el pasado y el presente, "sino en el acontecer propio de la existencia que brota del futuro del Dasein". En esta posición privilegiada de la dimensión del futuro en la filosofía de Heidegger, Arendt advierte la recreación o, más bien, la persistencia del "énfasis moderno en el futuro como la entidad temporal decisiva" (VE: 255). Frente a ello, Arendt encuentra en Benjamin una aproximación al pasado que no se orienta hacia el futuro, sino hacia la apertura de la dimensión del presente. En la crítica benjaminiana de la continuidad del pasado se desmonta también la homogeneidad del tiempo presente, para develarlo como un tiempo-ahora (Jetztzeit) pleno de posibilidades.

También, sostenemos que Arendt parece haber retomado la crítica de Benjamin (2005: 465, N 3, 1) presente en el Libro de los pasajes, según la cual "Heidegger busca en vano salvar la historia para la fenomenología de un modo abstracto, mediante la «historicidad»". Desde esta perspectiva, la historicidad de Heidegger no resulta ser suficientemente histórica debido a su carácter abstracto, es decir, a que no considera los acontecimientos concretos que marcan una época. A partir de este señalamiento de Benjamin, en el capítulo 5 mostramos que Arendt sustenta una hermenéutica crítica de lo concreto, donde adquieren centralidad los acontecimientos históricos en su

singularidad. En este contexto, esclarecimos la perspectiva arendtiana de la narración en relación con su reapropiación de algunos motivos benjaminianos fundamentales; entre ellos, la concepción de la historia, la crítica al progreso y lo que hemos denominado la primacía de la política sobre la historia.

La crítica de Benjamin al progreso se encuentra plasmada explícitamente en el libro de Arendt sobre el totalitarismo, donde cita la tesis IX del ángel de la historia (OT: 203).[2] Esta crítica no se dirige solamente contra el supuesto automatismo de la historia y contra la reconstrucción del pasado como un continuo, sino también contra la idea de mejoramiento o avance respecto del pasado. Por eso, lo que el ángel ve en el pasado es una acumulación de ruinas que representan la barbarie que trae consigo el progreso. A partir de estas críticas de Benjamin, se efectúan tres desplazamientos complementarios en la concepción de la historia: al progreso como avance y mejora le contrapone el devenir barbarie de la civilización; al automatismo de la historia, le opone la contingencia y su arraigo en la práctica política, y frente a la temporalidad vacía y homogénea, sustenta la discontinuidad y la interrupción de la historia. A partir de estos tres movimientos, la historia ya no es concebida como resultado de tendencias estructurales; a su vez la política, tradicionalmente supeditada a la historia en la época moderna, adquiere primacía junto con la dimensión del presente.

Asimismo, la impronta discontinua que la narración detenta en Arendt proviene de Benjamin. En el capítulo 6 hemos presentado una interpretación de "El narrador", según la cual Benjamin no se limita a diagnosticar el fin de la experiencia y de la narración en el mundo contemporáneo, como sostienen en general los intérpretes (Adorno, 2001: 147; Oyarzún, 2008: 9; Leibovici, 2007: 205; Evers, 2005: 109-110), sino que procura a

su vez esbozar una nueva forma de narración fragmentaria. El teatro épico de Brecht constituye para Benjamin, según nuestro entender, un ejemplo de esta nueva narración que se basa en la revolución de la forma misma, donde la interrupción y la discontinuidad procuran generar un efecto de distanciamiento (Verfremdungseffekt) que moviliza el juicio y la toma de posicionamiento.

La narración en Benjamin no sólo se caracteriza por la discontinuidad sino también por remitir a la tradición de la narración oral de cuentos como práctica social, lo que la distingue de la novela moderna y de su experiencia de lectura individual. Éste ha sido uno de los elementos que nos ha permitido delimitar la concepción de la narración arendtiana frente a la interpretación de la identidad narrativa de Ricœur. Asimismo, resulta de especial relevancia el hecho de que la narración como práctica social se sitúa en la interacción en un espacio público concreto. En este sentido, el vínculo que Benjamin establece entre experiencia y narración remite precisamente a la comunicabilidad de lo que detenta una significatividad compartida. De este modo, la narración es una práctica constituyente del entramado social en cuanto fuente generadora de sentido que se renueva constantemente. A partir de esto, hemos caracterizado la narración por ser una práctica social, que reactualiza su sentido en la práctica misma, por lo que el sentido no se puede clausurar, ya que supone una dinámica no clausurada oyente-interlocutor. Esta dinámica de interacción implica que, aunque ambos se encuentran inmersos en una práctica social, resultan posiciones alternativas complementarias, porque para que haya interlocutor se requiere un oyente que a su vez pueda erigirse en tal posición. Arendt considera que una dinámica similar se produce en el juicio en la relación constitutiva del actor y del espectador.

La narración requiere del espacio público como lugar que hace posible no sólo su manifestación sino también su despliegue. En este contexto deben situarse las consideraciones de Arendt en La condición humana respecto de la narración y la subjetividad, que abordamos en el capítulo 7. Al respecto, confrontamos con la interpretación de Ricœur (1983a; 1996a; 1996b) quien encuentra en el libro de Arendt sobre la vida activa una formulación de la identidad narrativa. Por un lado, pusimos de manifiesto que la posición de Arendt no puede ser subsumida bajo la interpretación de Ricœur, porque ambos tienen concepciones disímiles de la narración. Mientras que Ricœur entiende la narración como una "síntesis de lo heterogéneo" que se efectúa a través de la trama de la historia, en Arendt la narración es (des)estructurada en torno de la discontinuidad que trae consigo la irrupción del acontecimiento. Esta dimensión discontinua de la narración, que proviene del legado benjaminiano, le otorga a la concepción de Arendt una singularidad que la hace irreductible a la perspectiva ricœuriana.

Por otro lado, aunque la identidad pudiese ser caracterizada en Arendt como narrativa –con la salvedad respecto del peculiar carácter discontinuo de la narración–, consideramos que esto no agota su tratamiento de la identidad, puesto que remite también a una dimensión fenoménica vinculada con la acción y el discurso, pero que no resulta exclusivamente narrativa. En este sentido, sostenemos que en Arendt pueden concebirse formas discursivas de constitución de la subjetividad que no sean de carácter narrativo. La noción de "imagen dialéctica" de Benjamin, como articulación discursiva que no obstante no "dice" sino que "muestra" algo, nos ha permitido esclarecer el aspecto fenoménico de la identidad en Arendt. Esta identidad fenoménica, que se muestra y aparece ante los

otros, es en cierto modo inasible porque se manifiesta en la pluralidad, pero resulta intangible y esquiva para su aprehensión discursiva, especialmente por parte de los actores mismos. De este modo, la identidad narrativa se presenta como un paliativo frente a la revelación efímera de la identidad fenoménica en el espacio público. La subjetividad se juega en esa tensión entre la manifestación de la singularidad y su intento de otorgarle cierta perdurabilidad a través de la narración. En el hecho de pensar la identidad como una tensión irreductible reside la especificidad de la concepción arendtiana respecto del abordaje de Ricœur.

Asimismo, examinamos los alcances y los límites de la narración como proceso de constitución de la subjetividad a la luz de algunas experiencias políticas del siglo XX que han desestructurado la experiencia del cuerpo propio –los campos de concentración y el cuerpo-objeto en la sociedad de masas–. De este modo, partiendo del análisis arendtiano de la subjetividad, lo hemos puesto en relación con los campos de concentración, lo que nos ha permitido delinear algunos de los desafíos que enfrentan los procesos de constitución de la subjetividad en el mundo contemporáneo. A pesar de las dificultades que suponen estos casos, la narración parece haberse sobrepuesto en la forma del testimonio para dar cuenta del horror. Pero, además, si bien la narración resulta indispensable contra el olvido, al enfrentarse con los relatos de los perpetradores, especialmente en el caso Eichmann, Arendt advierte que lo que allí se pone de manifiesto no es solamente el declive de la capacidad de narrar, como sostenía Benjamin, sino fundamentalmente la creciente incapacidad de las personas para pensar y juzgar por sí mismas, lo que se evidencia en las frases hechas y en los clichés de los relatos.

En este sentido, indagamos en el tratamiento de Arendt del caso Eichmann, en función de dilucidar el camino que la condujo hacia la facultad del juicio. En este contexto, en el capítulo 8, recorrimos los dos desplazamientos en su análisis de Eichmann en relación con su libro sobre el totalitarismo, en lo que respecta a los "pozos del olvido" y a la caracterización del mal. A pesar de las dificultades que supone la narración de lo que aconteció en los campos de concentración y exterminio, la narración constituye con todo un remedio falible pero incesante contra la inverosimilitud y la irrealidad que caracterizan a las experiencias del horror, permitiendo reinscribirlas en un marco plural de sentido compartido. Así, la narración permite resistir a los "pozos del olvido" que el totalitarismo procuró instaurar. Consideramos que cuando posteriormente Arendt señala en su libro sobre Eichmann que los "pozos del olvido" no existen, no está negando las políticas del olvido de los campos de concentración y exterminio que procuraban hacer desaparecer a las personas como si nunca hubiesen existido, sino más bien, advirtiendo que aun en estas condiciones es de alguna manera imposible asegurar la dominación total y la clausura del sentido del pasado.

En relación con el mal radical, Arendt sostiene que emergió en un sistema donde las personas como tales se han vuelto superfluas, en la medida en que aspira a la dominación total que hace irreconocibles a los seres humanos como tales. Esto se ha intentado llevar a cabo en los campos de concentración y exterminio, que por eso constituyen para Arendt la institución fundamental de los regímenes totalitarios, puesto que se erigen en el modelo de la dominación social que pretenden instaurar. Por su parte, la formulación de la "banalidad del mal" tiene por cometido explicar cómo fue posible que se haya instaurado un sistema de matanza masiva que requería la colaboración de

muchas personas. La tesis de la "banalidad del mal" pretende dar cuenta, entonces, de los motivos que tenían quienes colaboraron con el nazismo, pero no en términos de motivos personales, sino de las razones históricas y sociales que nos permiten explicar que hayan actuado de esa manera. En este punto, sin desconocer el papel de la ideología, Arendt lo relativiza puesto que, sin la colaboración de las personas comunes, no se hubiese podido montar una organización de asesinato en masa tan vasta y abarcadora. En este sentido, Arendt advierte: "la triste verdad de la cuestión es que la mayoría de las veces el mal lo hace la gente que nunca se había planteado ser buena o mala" (VE: 202).

La banalidad del mal remite entonces al hecho de que muchos de los implicados en los crímenes nazis eran personas comunes y, para explicar cómo fue esto posible, Arendt sigue dos líneas de argumentación. Por un lado, advierte que uno de los factores vinculados a la emergencia de banalidad del mal es la transformación del cabeza de familia como ciudadano interesado en los asuntos públicos en un burgués solamente preocupado por el bienestar de su familia. En la figura del burgués, Arendt encuentra así al "hombre masa" del siglo XX que se recluye en su familia y en los momentos de exaltación colectiva de las masas permanece no obstante en su experiencia de soledad. Por otro lado, la colaboración de estas personas normales fue posible por la creciente incapacidad de pensar y juzgar por sí mismas, que permitía que cada una llevase a cabo crímenes terribles "en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad" (EJ: 417). En este contexto, Arendt emprende la indagación sobre la facultad del juicio como la capacidad de discernimiento en general.

Al adentrarnos en la lectura que Arendt realiza del juicio estético kantiano, en el capítulo 9, procedemos poniéndola en

relación con sus análisis de los textos de Kant de filosofía de la historia. En este sentido, en las primeras nueve conferencias que Arendt dicta sobre la filosofía política de Kant se concentra en sus escritos sobre la historia, y a partir de esto dedica las últimas cuatro conferencias al juicio estético. Entendemos que la peculiaridad de la lectura arendtiana reside en concebir el juicio estético como una clave para responder a algunos de los problemas planteados en los textos sobre la historia y, a la vez, en recurrir a estos últimos para reconsiderar algunas cuestiones relativas al juicio. De este modo, sostenemos que la interpretación de Arendt se mueve en este doble movimiento complementario que enlaza las problemáticas de la historia con el juicio estético

En el análisis que Kant lleva a cabo de la Revolución Francesa, Arendt procede desmontando la articulación entre juicio estético y juicio teleológico, con lo cual reemerge la dualidad entre la perspectiva del actor y del espectador. Algunos intérpretes (Beiner, 2003; Bernstein, 1991) consideran que, al seguir la argumentación de Kant, Arendt recrea asimismo esta dualidad al interior de su propia concepción del juicio. En discusión con esta interpretación, sostenemos que Arendt desactiva la dualidad kantiana recurriendo al juicio estético. Al respecto, reconstruimos muy someramente el análisis kantiano de la Revolución Francesa. Por un lado, Kant destacaba el entusiasmo que la revolución había despertado en el público desinteresado y, por otro, condenaba los crímenes que había llevado consigo desde la perspectiva de los actores. Esta mirada ambivalente se había unificado por el juicio teleológico del filósofo que comprendía la revolución como un signo del progreso del género humano. De este modo, la revolución suscita un juicio estético, vinculado al entusiasmo, y

un juicio teleológico, vinculado al postulado del desenvolvimiento de la historia hacia una finalidad.

Una vez desacoplado el juicio teleológico del análisis de la revolución, y para evitar la reaparición de la dualidad entre el actor y el espectador, Arendt procede poniendo en relación el juicio estético con el genio. El genio, en tanto creador, es equivalente al actor –los dos introducen novedad en el mundo–, sin embargo, el genio y el actor requieren también del juicio para que su actividad pueda ser apreciada como tal por los espectadores o, en otras palabras, para que el genio pueda hacerse comprender por aquellos que no son artistas. En este sentido, Arendt advierte que lo que los actores y los espectadores tienen en común es precisamente la capacidad del juicio, y lo que los diferencia es más bien que estos últimos se han sustraído momentáneamente de la acción. De esta manera, actores y espectadores son mutuamente constitutivos, porque la acción siempre se manifiesta ante otros y los espectadores juzgan lo que otros hacen. Asimismo, los actores y los espectadores no pueden concebirse más que en plural a la vez que inmersos en el espacio público, puesto que la acción es siempre interacción, y también los espectadores necesitan confrontar y someter a examen público sus propias posiciones.

También hemos mostrado que la relectura del juicio estético kantiano le ofrece a Arendt una perspectiva para pensar la actividad de juzgar especialmente en relación con la política. De este modo, Arendt pretende encontrar en el juicio estético, leído a la luz de algunas claves de sus textos de filosofía de la historia, la filosofía política que el propio Kant no llegó a escribir. Mientras que el juicio determinante procede subsumiendo lo particular en una regla o criterio dado con antelación, el juicio reflexionante es aquel que parte de lo particular y sin criterios dados procura alcanzar lo general.

Respecto del juicio estético, a Arendt le interesa no sólo la reflexividad de esta facultad sino también su vinculación, en la perspectiva kantiana, con las facultades de la imaginación y del sentido común. A través de estas facultades, el juicio procede poniéndose en el lugar del otro y comparando las diversas perspectivas implicadas en un asunto, lo que hace que el juicio en lugar de ser meramente subjetivo detente una base intersubjetiva que lo hace comunicable. El juicio estético no se trata, entonces, de una actividad solitaria ni autónoma, sino que requiere de la pluralidad, es decir, de la presencia de otros para su propio desenvolvimiento.

Sin embargo, Kant (2010c: 412, § 40) concibe que en el juicio estético se procede por el pensamiento (a priori) a tomar en consideración las perspectivas de los otros y que la confrontación se lleva a cabo "con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles". A partir de esto, siguiendo la línea kantiana, puede entenderse que Arendt está concibiendo que el juzgar se lleva a cabo en una "comunidad ideal" (Beiner, 2003: 198). Sin embargo, en este punto Arendt recupera los escritos de Kant sobre filosofía de la historia para situar al juicio en relación con el uso público de la razón. De esta manera, el juicio estético no sólo requiere tomar en consideración potencialmente a los otros, sino que necesita de un espacio público efectivo en el que el pensamiento pueda desplegarse a través de la confrontación y del examen de otros juicios. De este modo, hemos señalado que la lectura arendtiana de Kant realiza diversas torsiones en su pensamiento: por un lado, recurre a la relación del genio con el juicio para desmontar la brecha entre actor y espectador de la filosofía de la historia –una vez deslindada del juicio teleológico–, y por otro, reconsidera el sentido comunitario a la base del juicio estético al vincularlo con el uso público de la razón, localizando

el juicio en las comunidades concretas y suspendiendo de este modo su carácter a priori. Luego de estas operaciones no convencionales sobre el pensamiento de Kant, el juicio estético se presenta como el camino hacia un nuevo abordaje de la relación entre la filosofía y la política, e incluso hacia la posibilidad misma de una filosofía política.

* * *

La filosofía concibió tradicionalmente su actividad como la del pensamiento, mientras que Arendt ha procurado, siguiendo a Kant, reconsiderar el juicio como facultad específica diferenciada del pensamiento. Respecto de la diferenciación entre el pensamiento y el juicio, hemos destacado ciertas tendencias del pensamiento que, de acuerdo con Arendt, se han materializado en el bios theoretikós. En este sentido, el pensamiento se ocupa de lo general, se contrapone al sentido común y requiere de un retiro radical del mundo hacia la "solitud"; mientras que el juicio se ocupa de lo particular, se encuentra vinculado con el sentido común y, aunque suspende su participación activa, se mueve en la pluralidad de las perspectivas que presenta la imaginación y permanece en diálogo en el espacio público. A partir de esta diferenciación, Arendt lleva a cabo su crítica de la tradición filosófica, en la que el desarrollo unilateral de la actividad del pensamiento concebida como un abandono radical del mundo ha derivado en un pensamiento especulativo, que cuando se redirige al mundo lleva consigo peligros tiránicos, debido a sus recelos hacia la contingencia, la pluralidad y la libertad propias del mundo de los asuntos humanos.[3] En este sentido, Arendt advierte en La vida del espíritu que "los pensadores profesionales, filósofos y científicos, no están «satisfechos con la libertad» y su

ineluctable aleatoriedad; se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia a cambio del cuestionable don de la espontaneidad, de la capacidad de hacer lo que también podríamos haber dejado sin hacer" (VE: 432).

Arendt considera que "los filósofos, «los pensadores profesionales» de Kant" se encuentran de cierta manera "comprometidos con el bios theoretikós" (VE: 429), lo que implica concebir el pensamiento con independencia del mundo y con un carácter incondicionado, pero sobre todo con una preeminencia desde la que subordina a las otras facultades mentales. De este modo, Arendt denuncia un "monismo implícito" que recorre gran parte de la tradición filosófica, según el cual, "tras la evidente pluralidad de facultades y capacidades humanas, debe existir una unidad –el antiguo hen pan, el «todo es uno»– ya se trate de una sola fuente o de un único gobernante" (VE: 92), que se ha identificado con el pensamiento. Frente a esto, Arendt efectúa un descentramiento del pensamiento al ponerlo en relación con el juicio, obrando este último como mediador para restablecer su vínculo con el mundo.

La filosofía se encuentra así íntimamente entroncada con la tradición metafísica, en su concepción de que la actividad del pensamiento se lleva a cabo "retirándose por completo del mundo" (VE: 77) y de que la vida dedicada al pensamiento detenta superioridad sobre las otras facultades del espíritu. La pretensión subyacente a esta retirada del mundo de la filosofía y la metafísica reside en el sueño de alcanzar un lugar desde el que pueda ejercer la "posición de árbitro, espectador y juez fuera del juego de la vida" que, por no encontrarse "implicado", puede "atribuirse el significado [último] del lapso temporal que va desde la vida hasta la muerte" (VE: 226). En relación con esta pretensión, Arendt se pregunta: "¿Qué son este sueño y

esta región sino el viejo sueño de la metafísica occidental, de Parménides a Hegel, de una región atemporal, de una eterna presencia en completa calma más allá de todos los relojes y calendarios del hombre, la región, precisamente, del pensamiento?" (VE: 226).

La filosofía misma de Heidegger puede ser concebida como un movimiento paradójico entre los intentos de romper con la tradición metafísica para ir más allá de ella y el riesgo constante de que sus propios desarrollos vuelvan a caer en la tradición. En este sentido, en La vida del espíritu, Arendt señala que Heidegger "aparentemente se mantiene dentro de la órbita de la metafísica", a pesar de que "aspiró a «la superación de la metafísica»" (VE: 35).[4] Hemos visto que desde sus primeros escritos y anotaciones sobre Heidegger, Arendt advertía esta tensión y al respecto quisiéramos retomar el pequeño relato que escribe en su Diario filosófico en julio de 1953 en torno de "la verdadera historia del zorro Heidegger" (DF: 390, XVII; EC: 435). La historia cuenta que el zorro no podía distinguir entre una trampa y una no-trampa, por lo que caía infructuosamente en ellas y, cuando ya no le quedaba prácticamente piel sana, "resolvió retirarse por completo del mundo de los zorros y se aprestó a construirse esta madriguera" (EC: 435). Debido a su propio desconocimiento, construyó como madriguera una trampa, de manera que todo aquel que quisiera visitarlo tenía que caer en su propia trampa. Y como eran tantos los que lo visitaban en su trampa, terminó convencido de ser "el mejor de todos los zorros" y, en esto, advierte Arendt para concluir, había algo de verdad, "pues nadie conoce la tramperia mejor que quien se pasa toda la vida sentado en una trampa" (EC: 436).

La propia trampa que Heidegger se ha construido consiste precisamente en haberse retirado por completo del mundo y

haber intentado hacer de este retiro su propia morada, su lugar donde habitar. Por ello, en Heidegger podemos encontrar expresado paradigmáticamente el riesgo que toda filosofía lleva consigo como actividad propia del pensamiento, de desvincularse completamente de la compañía de los otros:

> Su experiencia con la solitud [solitude] les ha dado [a los filósofos] una penetración extraordinaria en todas esas relaciones que no pueden llevarse a cabo si no es estando a solas con el propio yo, pero les ha llevado a olvidar las acaso más primarias relaciones entre los hombres y el ámbito que ellas constituyen y que brota sencillamente del hecho de la pluralidad humana. (EC: 133)

En este contexto pueden entenderse las palabras que Arendt cita de Kant hacia el final del Post scriptum sobre el pensamiento, cuando deja abierto el paso hacia el tema del juicio: "«Una cabeza obtusa o limitada», creía Kant, «puede muy bien llegar, a base de estudio, hasta la misma erudición mediante la instrucción. Pero teniendo en cuenta que también en tales casos suele faltar el juicio, no es raro encontrar hombres muy cultos que, al hacer uso de su especialidad científica, dejan traslucir esa carencia irremediable [del don]» (Kant, Crítica de la razón pura, B 172-173)" (en VE: 235). Por un lado, en la medida en que Arendt se refiere a los pensadores profesionales abarcando tanto a filósofos como científicos (VE: 432), esta aseveración de Kant resulta asimismo aplicable a los filósofos. El caso de Heidegger atestiguaría las posibles derivas de un pensamiento especulativo que se encuentra totalmente desvinculado de la actividad del juicio. Por otro lado, Arendt se refiere al juicio como "un don" o, siguiendo la propia

formulación de Kant, como "un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado" (VE: 235).

De este modo, sostenemos que con el abordaje del juicio Arendt retorna a la filosofía, no en función de volver a la tradición, lo que resulta de cualquier forma imposible, sino en el sentido de volver a disputarle a la filosofía qué entiende por pensar y por hacer filosofía. Para ello, por un lado, diferenciamos el pensamiento y el juicio, y por otro, mostramos la articulación que Arendt propugna ente ambas actividades para dar lugar a nueva forma de pensamiento o de filosofía que no recree la tradicional hostilidad de la filosofía hacia la política. En la singularidad del enfoque de Benjamin, Arendt había encontrado los primeros indicios de esta posible reconstrucción de la filosofía como actividad que enlaza el pensamiento con el juicio. La narración benjaminiana mantiene una estrecha relación con la experiencia, por lo que no se desvincula del mundo, al tiempo que, al proceder a través de "fragmentos de pensamiento" (HTO: 213), no ocluye la contingencia de los asuntos humanos y, en la medida en que supone una práctica social, se desenvuelve en la pluralidad del espacio público –y no solamente en el diálogo de uno consigo mismo–.

Este regreso de Arendt a la filosofía para emprender su reconstrucción requiere asimismo de un desmantelamiento de la metafísica y de la filosofía tradicional. En este sentido, advierte: "Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar [to dismantle] la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días" (VE: 231).[5] Entre estas categorías se encuentra precisamente la de bios theoretikós, como una forma de vida filosófica, que se contrapone con la vida dedicada a los asuntos

humanos y a la política. Este desmantelamiento de la tradición no implica que "las viejas cuestiones [filosóficas] que acompañan al hombre desde su aparición sobre la tierra hayan devenido «carentes de significado» [meaningless], sino que el modo en que fueron formuladas y resueltas ha perdido su validez" (VE: 37).[6] De esta manera, Arendt se propone reelaborar el modo en que fueron abordadas las cuestiones filosóficas, y esto requiere fundamentalmente de una nueva concepción posmetafísica de la actividad misma de la filosofía vinculada al pensamiento pero también al juicio.

La actividad crítica del pensamiento socava lo dado habilitando el juicio, mientras que por su parte la actividad del juzgar, permite resituar al pensamiento en el mundo. De esta forma, "el juicio se ocupa de los particulares y, cuando el yo pensante, que se mueve en el ámbito de lo general, abandona su retiro y regresa al mundo de las apariencias, resulta que el espíritu precisa de un nuevo don, para poder hacerles frente" (VE: 235). Ese nuevo don, esta habilidad específica, es el juicio, que por eso detenta relevancia "para un grupo de problemas que acechan al pensamiento moderno, [y] en especial para el de la teoría y la práctica" (VE: 235). El juicio constituye así la mediación que permite al pensamiento volver al mundo, preservando su carácter particular, contingente y plural, porque en su mismo proceder que considera la pluralidad de perspectivas se hace evidente que "nada de lo que aparece se manifiesta ante un único espectador capaz de percibirlo todo bajo todos sus diferentes aspectos" (VE: 62).

El pensamiento y el juicio han devenido así actividades provisionales que se renuevan críticamente en un movimiento de retiro del mundo, pero permaneciendo no obstante a través de la mediación del juicio vinculadas al mundo, a su pluralidad y su contingencia inherente. Así, el pensamiento permanece

anclado en el mundo gracias al juicio, a la vez que el impulso constructivo de este último no se clausura sobre sí mismo gracias al carácter crítico-destructivo del pensamiento. En este sentido, Arendt considera que a través de la facultad de juzgar "recobraremos nuestra dignidad humana, se la reconquistaremos, por así decir, a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada «historia», sin por ello negar la importancia de la historia, pero retirándole el derecho a ser juez último" (VE: 236). En este doble juego entre el pensamiento y el juicio, se abre la posibilidad de una filosofía posmetafísica que articule el impulso crítico-movilizador del pensamiento con el discernimiento del juicio acerca de lo particular y lo contingente.

1. Heidegger (2005: 176-177, § 32) se refiere específicamente a la rigurosidad en las ciencias exactas, advirtiendo que "la matemática no es más rigurosa que la historia, sino tan sólo más estrecha en cuanto al ámbito de los fundamentos existenciales relevantes para ella".

2. Arendt también cita esta vez íntegramente la tesis IX de Benjamin en su ensayo de 1944 "Franz Kafka: una reevaluación. En ocasión del vigésimo aniversario de su muerte" (EC: 97).

3. Respecto de la afinidad de los filósofos con la tiranía, en su ensayo de 1954 "De la naturaleza del totalitarismo", Arendt advertía: "La soledad [loneliness] es, en consecuencia, el peligro profesional de los filósofos, [lo] que, dicho sea de paso, parece ser una de las razones de que los filósofos no sean de fiar en política ni en filosofía política. Ellos no sólo tienen un interés supremo que rara vez divulgan, a saber: que les dejen a solas, tener garantizada su solitud y tenerla libre de todas las posibles perturbaciones, entre ellas la inherente al cumplimiento de las

obligaciones que uno tiene como ciudadano. Sino que este interés les ha conducido a simpatizar naturalmente con las tiranías, en las cuales no se espera de los ciudadanos que actúen" (EC: 433). Hemos modificado la traducción de las palabras que se aclaran entre corchetes en inglés, para mantener la coherencia con la traducción de La vida del espíritu y también de Los orígenes del totalitarismo, según las cuales se distingue entre solitud [solitude], soledad [loneliness] y aislamiento [isolation]. En el mismo sentido que en la cita precedente, más de veinte años después Arendt escribe diferenciando la solitud de la soledad, puesto que, según su entender, "solamente en la soledad [loneliness] se siente la carencia de la compañía humana, y es sólo en la aguda conciencia de tal privación que los hombres existen realmente en singular" (VE: 96). Hemos modificado la traducción agregando "solamente" al inicio de la oración, y "sólo" después de la coma, siguiendo el original en inglés: "It is only in loneliness that I feel deprived of human company, and it is only in the acute awareness of such deprivation that men ever exist really in the singular" (1981: 74, "Thinking").

4. Arendt está citando frases del propio Heidegger de una conferencia de 1930 titulada "Vom Wesen der Wahrheit" ("De la esencia de la verdad") que en 1970 fue publicada en Wegmarken. Según consignan los traductores, la edición castellana se ha publicado como Hitos, Madrid, Alianza, 2000, y las referencias corresponden a la página 170.

5. Citamos el original en inglés: "I have clearly joined the ranks of those who for some time now have been attempting to dismantle metaphysics, and philosophy with all its categories, as we have known them from their beginning in Greece until today" (Arendt, 1981: 212, "Thinking").

6. “Meaningless” es la palabra que Arendt utiliza, véase la edición en inglés (1981: 10).

Bibliografía

Bibliografía de Arendt

– (1958), The Origins of Totalitarianism, Nueva York, Meridian [1951; second enlarged edition].

– (1961), Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought, Nueva York, Viking Press [1961; 1968].

– (1965), Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, Nueva York, Viking [1963].

– (1970), Men in Dark Times, Londres, Jonathan Cape [1968].

– (1979), The Origins of Totalitarianism, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich [1951].

– (1981), The Life of the Mind, Nueva York, Harcourt [1978].

– (1989), Menschen in finsteren Zeiten, Ursula Ludz (Hrg.), Munich, Piper [1968].

– (1990a), Was ist Existenz Philosphie?, Francfort del Meno, Anton Hain [1946].

– (1990b), "Philosophy and Politics", Social Research, vol. 57, Nº 1, primavera, pp. 73-103 [1954].

– (1992a), Lectures on Kant's Political Philosophy, Ronald Beiner (ed.), University of Chicago Press [1982].

– (1992b), Sobre la revolución, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Siglo XXI [1963].

– (1994), Essays in Understanding 1930-1954, Jerome Kohn (ed.), Nueva York, Harcourt Brace & Company [1994].

– (1996), Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península [1968].

– (1997), ¿Qué es la política?, Ursula Ludz (ed.), trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós [1993].

– (1998a), The Human Condition, University of Chicago [1958].

– (1998b), De la historia a la acción, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós [1995].

– (1999), Los orígenes del totalitarismo, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus [1951].

– (2000a), Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen [1963].

– (2000b), Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía, trad. de Daniel Najmías, Barcelona, Lumen [1957].

– (2000c), Die verborgene Tradition: Essays, Francfort del Meno, Jüdischer Verlag [1948, 1976].

– (2001a), La condición humana, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós [1958].

– (2001b) Hombres en tiempos de oscuridad, trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa [1968].

– (2001c), El concepto de amor en san Agustín, Joanna Vecchiarelli (ed.), trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro [1996].

– (2001d), The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, Manuscript Division, Library of Congress, Washington. Disponible en

http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html (4 de septiembre de 2015).

– (2002a), La vida del espíritu, Mary McCarthy (ed.), trad. de Carmen Corral y Fina Birulés, Buenos Aires, Paidós [1978].

– (2002b), Vita activa oder Vom tätigen Leben, Munich, Piper [1958].

– (2003a), Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Ronald Beiner (ed.), trad. de Carmen Corral, Paidós, Barcelona [1982].

– (2003b), Responsibility and Judgment, Jerome Kohn (ed.), Nueva York, Schocken [2003].

– (2004), La tradición oculta, trad. de Rosa Sala Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós [1976].

– (2005a), Ensayos de comprensión 1930-1954, Jerome Kohn (ed.), trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós [1994].

– (2005b), Una revisión de la historia judía y otros ensayos, Ron H. Feldman (ed.), trad. de Miguel Candel, Buenos Aires, Paidós [1978. Título original: The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age].

– (2005c), Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, Ursula Ludz (ed.), Munich, Piper [1996].

– (2006), Diario filosófico 1950-1973, Ursula Ludz y Ingeborg Nordmann (eds.), trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Herder [2002].

– (2007a), Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental, Agustín Serrano de Haro (ed.), trad. de Marina López y Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro [2007].

– (2007b), Responsabilidad y juicio, Jerome Kohn (ed.), trad. de Miguel Candel, Barcelona, Paidós [2003].

– (2007c), "Walter Benjamin: 1892-1940", en Walter Benjamin, Illuminations, Nueva York, Schocken Books [1968],

pp. 161-213.

– (2008a), La promesa de la política, Jerome Kohn (ed.), trad. de Eduardo Cañas, Barcelona, Paidós [2005].

– (2008b), "Martin Heidegger cumple ochenta años (1969)", en Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith y Leo Strauss, Sobre Heidegger. Cinco voces judías, trad. de Bernardo Ainbinder, Buenos Aires, Manantial [1969], pp. 113-126.

– (2008c), Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, Munich, Piper [1959].

– (2009), Escritos judíos, Jerome Kohn y Ron H. Feldman (eds.), trad. de Miguel Cancel, Rosa Sala Carbó, Vicente Gómez Ibáñez y Eduardo Cañas, Madrid, Paidós [2007].

– (2010a), Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra, trad. de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, Madrid, Trotta [1996].

– (2010b), "Tres poemas: Ensimismada, W. B., Parque junto al Hudson", ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura, CLXXXVI, 742, trad. y nota de Agustín Serrano de Haro, pp. 199-200.

ARENDT, Hannah y Walter BENJAMIN (2006), Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente, Schöttker, Detlev und Wizisla, Erdmut (eds.), Francfort del Meno, Suhrkamp [2006].

ARENDT, Hannah y Martin HEIDEGGER (2000), Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados, Ursula Ludz (ed.), trad. de Adan Kovacsis, Barcelona, Herder [1998].

ARENDT, Hannah y Karl JASPERS (1993), Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969, Lotte Kohler y Hans Saner (eds.), trad. de Robert y Rita Kimber, Nueva York, Harvest [1985].

ARENDT, Hannah y Mary MCCARTHY (1999), Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975, Carol Brightman (ed.), trad. de Ana María Becciu, Barcelona, Lumen [1995].

ARENDT, Hannah y Gershom SCHOLEM (2010), Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem, Marie Luise Knott (ed.) con la colaboración de David Heredia, Berlin, Suhrkamp [2010].

Bibliografía general

ADLER, Laure (2006), Hannah Arendt, trad. de Isabel Margelí, Barcelona, Gallimard.

ADORNO, Gretel y Walter BENJAMIN (2011), Correspondencia 1930-1940, trad. de Mariana Dimópulos, Buenos Aires, Eterna cadencia.

ADORNO, Theodor (2001), Sobre Walter Benjamin, trad. de Carlos Fortea, Madrid, Cátedra.

AGAMBEN, Giorgio (2003), Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pretextos.

ALTHAUS, Claudia (2000), Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (2007), Teoría de la historicidad, Madrid, Síntesis.

AMENGUAL, Gabriel (2008), "Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin", en Gabriel Amengual, Mateu Cabot y Juan

Vermal (eds.), Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger, Madrid, Trotta, pp. 29-59.

ARISTÓTELES (1970), Ética a Nicómaco, trad. de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

– (1993), Ética nicomaquea. Ética eudemia, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.

– (1994), Tratados de lógica. Organon I, trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.

– (1998), Metafísica, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.

ASCHENBERG, Reinhold (2003), Ent-Subjektivierung des Menschen. Lager und Shoah in philosophischer Reflexion, Würzburg, Könighausen und Neumann.

BAUMAN, Zygmunt (2005), Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias, trad. de Pablo Hermida Lazcano, Buenos Aires, Paidós.

BEINER, Ronald (1987), El juicio político, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE.

– (1997), "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", Philosophy & Social Criticism, vol. 23, N° 1, pp. 21-32.

– (2003), "Hannah Arendt y la facultad de juzgar", en Hannah Arendt, Conferencias sobre la filosofía política de Kant, trad. de Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, pp. 157-270.

BENHABIB, Seyla (1998), "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas", en Joan Landes (ed.), Feminism, the Public and the Privat, Nueva York, Oxford University Press, pp. 65-99.

– (2000), The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Walnut Creek, Altamira Press.

– (2005), Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos, trad. de Gabriel Zadunaisky, Barcelona, Gedisa.

– (2006), "El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt", en El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo, trad. de Gabriel Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, pp. 139-163.

BENJAMIN, Walter (1969), Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Siegfried Unseld (ed.), Francfort del Meno, Suhrkamp.

– (1991), Gesammelte Schriften. Libro I, volumen 2, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, Francfort del Meno, Suhrkamp.

– (1993), Poesía y capitalismo. Iluminaciones II, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.

– (1999), Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.

– (2002), La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, ARCIS-LOM.

– (2005), Libro de los pasajes, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppehnhäuser (eds.), trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidoro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal.

– (2006), Obras. Libro I, volumen 1, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada.

– (2007a), Obras. Libro II, volumen 1, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada.

– (2007b), Illuminations, Hannah Arendt (ed.), trad. de Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books [1968].

– (2008), El narrador, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Metales Pesados.

– (2009), Obras. Libro II, volumen 2, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, trad. de Juan Barja, Féliz Duque y Fernando Guerrero, Madrid, Abada.

– (2010), Obras. Libro IV, volumen 1, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de Theodor Adorno y Gershom Scholem, edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, traducción de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada.

– (2012), El París de Baudelaire, trad. de Mariana Dimópulos, Buenos Aires, Eterna cadencia.

BERNSTEIN, Richard (1991), "¿Qué es juzgar? El actor y el espectador", en Perfiles filosóficos, trad. de Martí Mur Ubasart, México, Siglo XXI, pp. 253-271.

– (2001), "La responsabilidad, el juicio y el mal", en AA.VV., Hananh Arendt. El legado de una mirada, trad. Javier Eraso Ceballos, Madrid, Sequitur, pp. 34-52.

– (2004), El mal radical. Una indagación filosófica, trad. de Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Lilmod.

– (2007), "¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?", Al Margen, Bogotá, Nº 21-22, pp. 49-63.

BIRULÉS, Fina (1995), La especificidad de lo político: Hannah Arendt, Valencia, Ediciones Episteme, Colección Eutopías, vol. 89.

– (2006), "El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión", en Manuel Cruz (comp.), El siglo de Hannah Arendt, Barcelona, Paidós, pp. 37-61.

– (2007), Una herencia sin testamento: Hannah Arendt, Barcelona, Herder.

BLANCO, Juan (2012), Hermenéutica de la ipseidad. La crítica de Paul Ricœur al reduccionismo de Derek Parfit, Buenos Aires, Biblos.

BUCK-MORSS, Susan (1981), Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, trad. de Nora Rabotnikof, México, Siglo XXI.

CAIMI, Mario (2007), Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième éditon de la Critique de la raison pure, París, Publications de la Sorbonne.

CAMPILLO, Neus (2002), "Comprensión y juicio en Hannah Arendt", Daimon. Revista de filosofía, Universidad de Murcia, Nº 26, pp. 125-140.

CANOVAN, Margaret (2002), Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge.

– (2006), "Arendt's theory of totalitarianism: A reassessment", en Dana Villa (ed.), The Cambridge Companion to Hannah Arendt, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, pp. 25-43.

CRUZ, Manuel (1996), Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas, Barcelona, Paidós.

– (2006), "Memoria: ¿extrañeza o reconciliación?", en Manuel Cruz (comp.), El siglo de Hannah Arendt, Barcelona, Paidós, pp. 87-105.

DISCH, Lisa (1993), "More Truth than Fact. Storytelling as Critical Understanding in the Writtings of Hannah Arendt", Political Theory, vol. 21, Nº4, pp. 665-694.

– (1994), Hannah Arendt and the Limits of Philosophy, Nueva York, Cornell University Press.

DI PEGO, Anabella (2004), "La dimensión política de la historia en Hannah Arendt", Praxis Educativa, año 8, Nº VIII, Revista de la Universidad Nacional de La Pampa, República Argentina, pp. 55-63.

– (2005a), "Revolución, democracia y espacio público en la obra de Hannah Arendt. Proyecciones y limitaciones de la innovación política en el mundo actual", tesina de licenciatura en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

– (2005b), "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática", Intersticios, año 10, Nº 22-23, México, pp. 39-69.

– (2006a), "Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt", Argumentos. Estudios críticos de la sociedad, año 19, N° 52, México, Universidad Autónoma Metropolitana, septiembre-diciembre, pp. 101-122.

– (2006b), "Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un diálogo con las perspectivas feministas", Question, vol. 1, Nº 11, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata. Disponible en http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/222 (4 de septiembre de 2015).

– (2007), "Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía", Al Margen, Nº 21-22, Bogotá, pp. 88-103.

– (2008), "Experiencia estética y modernidad. La mirada de Benjamin de la fotografía y del cine", Question, vol. 1, Nº 19, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata. Disponible en http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/617 (4 de septiembre de 2015).

– (2010a), "Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt", Páginas de Filosofía, vol. 11, Nº 13, Universidad Nacional del Comahue, República Argentina, pp. 35-57.

– (2010b), "Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt", en Pamela Vestfrid y María Paz Echeverría (comps.), Tridecaedro. Jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP, La Plata, EDULP, edición digital, pp. 62-74. Disponible en http://www.sedici.unlp.edu.ar/search/request.php?id_document=ARG-UNLP-Lib-0000000023&request=request (4 de septiembre de 2015).

– (2010c), "Hannah Arendt y la política en la época moderna: entre el totalitarismo y la sociedad de masas", en Julio César Moran (comp.), Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad, La Plata, De la Campana, 2ª ed. revisada y ampliada, pp. 35-60.

– (2015a), La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt, La Plata, EDULP.

– (2015b), "La ambivalencia de la narración en Walter Benjamin", en Francisco Naishtat, Enrique G. Gallegos y Zenia Yébenes (eds.), Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin, México, UAM, pp. 137-182.

DI SILVESTRE, Carlos (2008), "Futuro e historicidad en la hermenéutica del Dasein", Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica, Santiago de Chile, RIL, pp. 373-383.

DOTTI, Jorge Eugenio (1983), Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano, Buenos Aires, Hachette.

DUQUE, Félix (1991) (comp.), Heidegger: la voz de tiempos sombríos, Barcelona, Del Serbal.

EDDON, Raluca (2006), "Arendt, Scholem, Benjamin. Between Revolution and Messianism", European Journal of Political Theory, vol. 5, Nº 3, pp. 261-279.

ESCUDERO, Jesús Adrián (2002), "Prólogo" y "Epílogo", en Martin Heidegger, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica, trad. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, pp. 9-23 y 105-109.

ETTINGER, Elzbieta (1996), Hannah Arendt y Martin Heidegger, trad. de Daniel Najmías, Barcelona, Tusquets.

EVERS, Kai (2005), "The Holes of Oblivion: Arendt and Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction", Telos, Nº 132, otoño, pp. 109-120.

FORTI, Simona (2001), Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política, trad. de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid, Cátedra.

FOUCAULT, Michel (1988), "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, trad. de Corina Iturbe, México, UNAM, pp. 227-244.

GADAMER, Hans-Georg (1992), Verdad y método II, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme.

– (1998), El giro hermenéutico, trad. de Arturo Parada, Madrid, Cátedra.

– (1999), Verdad y método I, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.

– (2002), Los caminos de Heidegger, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder.

GAOS, José (1977), Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger, México, FCE.

GIDDENS, Anthony (1987), Las nuevas reglas del método sociológico, trad. de Salomón Merener, Buenos Aires, Amorrortu.

GOBERNA, Juan Ramón (2004), "Conceptos en el frente. La querella de la Kultur y la civilisation durante la Primera

Guerra Mundial", Historia Contemporánea, Nº 28, Universidad del País Vasco, pp. 425-437.

GREISCH, Jean (2001), El cogito herido. La hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana, trad. de Gerardo Raúl Losada, Buenos Aires, Jorge Baudino-Unsam.

GUARIGLIA, Osvaldo (1992), Ética y política según Aristóteles, Buenos Aires, CEAL.

HABERMAS, Jürgen (1989), "La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento", en El discurso filosófico de la modernidad, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus, pp. 11-23.

– (1993), La lógica de las ciencias sociales, trad. Manuel Jiménez Redondo, Rei, México.

– (1997), Ensayos políticos, trad. de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península.

– (2000), Perfiles filosóficos-políticos, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1985), Filosofía del derecho, trad. de Juan Garzón Bates, edición revisada por Laura Mues de Schrenk y Eduardo Ceballos Uceta, México, UNAM.

– (1987), Fenomenología del espíritu, trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, FCE.

– (1980), Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza.

HEIDEGGER, Martin (1954), Kant y el problema de la metafísica, trad. de Gred Ibscher Roth revisada por Elsa Cecilia Frost, México, FCE [1929].

– (1977), Sein und Zeit. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, Band 2.

– (1992), Platon: Sophistes. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, Band 19.

– (2000), El ser y el tiempo, trad. de José Gaos, México, FCE.

– (2002), Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica, trad. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta.

– (2005), Ser y tiempo, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

HERZOG, Annabel (2000), "Illuminating Inheritance. Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling", Philosophy and Social Criticism, vol. 26, Nº 5, Londres, pp. 1-27.

HEUER, Wolfgang (2005), "«Imagination is the Prerequisite of Understanding» (Arendt). The Bridge Between Thinking and Judging", trabajo presentado en Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo, Università degli Studi di Bari.

–, Bern HEITER y Stefanie ROSENMÜLLER (eds.) (2011), Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart, J. B. Metzler.

HOBSBAWM, Eric J. (1965), "On Revolution. By Hannah Arendt", History and Theory, vol. 4, N° 2, Londres, pp. 252-258.

HONIG, Bonnie (ed.) (1995), Feminist Interpretations of Hannah Arendt, The Pennsylvania State University.

HONNETH, Axel (2007), Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento, trad. de Graciela Calderón, Buenos Aires, Katz.

HUSSERL, Edmund (2006), La tierra no se mueve, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Editorial Complutense.

IBARLUCÍA, Ricardo (2000), "Benjamin, crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad", Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XXVI, Nº 1, otoño, pp. 111-141.

JAHANBEGLOO, Ramin (2009), Conversaciones con Isaiah Berlin, trad. de Marcelo Cohen, Barcelona, Arcadia.

JÁUREGUI, Claudia (2008), "Acerca de la interpretación de Mario Caimi de la deducción trascendental de las categorías de la Crítica de la razón pura (B)", Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XXXIV, Nº 2, Buenos Aires, pp. 327-335.

JAY, Martin (2000), "El existencialismo político de Hannah Arendt", en Fina Birulés (comp.), Hannah Arendt. El orgullo de pensar, trad. de Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, pp. 147-176.

– (2009), Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal, trad. de Gabriela Ventureira, Buenos Aires, Paidós.

KANT, Immanuel (1968), Kants Werke, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urtheilskraft, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., t. V.

– (1992), Crítica de la facultad de juzgar, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Caracas, Monte Ávila.

– (2003), Crítica del discernimiento, edición y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado.

– (2006), Kritik der Urteilskraft, Heiner F. Klemme (ed.), con una introducción suya y anotaciones de Piero Giordanetti, Hamburgi, Felix Meiner.

– (2010a), "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", en Kant II, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, pp. 1-9.

– (2010b), "Idea para una historia universal en clave cosmopolita", en Kant II, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, pp. 11-27.

– (2010c), Crítica del Juicio, en Kant II, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Gredos, pp. 299-604.

– (2010d), "El conflicto de las facultades en tres partes. Segunda parte: El conflicto de la facultad filosófica con la jurídica. Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", en Kant II, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, de pp. 793-809.

KARCZMARCZYK, Pedro (2010), "El debate entre Habermas y Gadamer o ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la crítica social?", en Julio César Moran (comp.), Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad, La Plata, De la Campana, 2ª ed. revisada y ampliada, pp. 61-70.

KNOTT, Marie Luise (2010), "Hannah Arendt - Gershom Scholem. Die Konstellation", en Hannah Arendt y Gershom Scholem, Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem, Marie Luise Knott (ed.) con la colaboración de David Heredia, Berlin, Suhrkamp, pp. 608-642.

KRISTEVA, Julia (2003), El genio femenino. Hannah Arendt, trad. de Jorge Piatogorsky, Buenos Aires, Paidós.

LAFONT, Cristina (2005), "Hermeneutics", en Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall (eds.), A Companion to Heidegger, Oxford, Blackwell, pp. 265-284.

LANG, Johanne (2010), "Questioning dehumanization: Intersubjective dimensions of violence in the nazi concentration and death camps", Holocaust and Genocide Studies, vol. 24, Nº 2, pp. 225-246.

LAUTMANN, Rüdiger (2007), "Korperzwang im Konzentrationslager. Zu einer Soziologie der Rechtlosigkeit",

Zeitschrift für Soziologie, vol. 28, Nº 1, Stuttgart, Lucius & Lucius, pp. 3-20.

LEIBOVICI, Martine (2007), "En la grieta del presente: ¿mesianismo o natalidad? Hannah Arendt, Walter Benjamin y la historia", Al Margen, N° 21-22, Medellín, marzo-junio, pp. 194-220.

LEVI, Primo (2005), Trilogía de Auschwitz, trad. de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Aleph.

LÖWITH, Karl (1992), Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio, trad. de Ruth Zauner, Madrid, Visor.

– (2008), De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Katz.

LÖWY, Michael (2003), Walter Benjamin. Aviso de incendio, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE.

– y Robert SAYRE (2008), Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad, trad. de Graciela Montes, Buenos Aires, Nueva Visión.

LYOTARD, Jean-François (1994), Lessons on the Analytic of the Sublime, trad. de Elizabeth Rottenberg, California, Standford University Press.

– (2009), El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa.

MCKENNA, Iaian (2003), "Being a «Who» in the 21st. Century: Agustine, Arendt and Ricœur on the Unite of Identity", Études maritainiennes, vol. 19, Ottawa, pp. 54-61.

MAIER-KATKIN, Daniel (2010), Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness, Nueva York, W. W. Norton.

MARTIN, Lucas (2007), "Poder y cristalización en Arendt", IV Jornadas de Jóvenes Investigadores, Instituto de Investigaciones Gino Germani.

MATE, Reyes (2009), Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”, Madrid, Trotta.

MELER, Enrique (2010), El camino del cisne: estudios sobre Heidegger, Buenos Aires, Del Signo.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1985), Fenomenología de la percepción, trad. de Jem Cabanes, Barcelona, Planeta-De Agostini.

MUNDO, Daniel (2003), Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt, Buenos Aires, Prometeo.

NAISHTAT, Francisco (2005), “Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución asintótica en la filosofía crítica”, Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. XXXI, N° 2, Buenos Aires, pp. 281-299.

– (2008a), “La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis Sobre el concepto de historia (1940) y su relación con los contextos de Das Passagen-Werk (1927-1940)”, Cuadernos de Filosofía, vol. 1, Nº 50, Buenos Aries, FFYL-UBA, pp. 33-55.

– (2008b), “La crítica de la violencia en Benjamin y Arendt. ¿Antítesis o afinidad conceptual?”, conferencia en las X Jornadas de Filosofía “Hannah Arendt, el pensar y la política”, Universidad Nacional de General Sarmiento.

– (2010), “Los «giros» filosóficos y su impronta metafilosófica”, en Oscar Nudler (ed.), Filosofía de la filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (EIAF), Madrid, Trotta, vol. 31, pp. 215-254.

NOVÁK, Jakub (2010), “Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics”, Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy, vol. II, Nº 2, pp. 481-504. Disponible en

http://www.metajournal.org//articles_pdf/481-504-jakub-novak-meta4-tehN°pdf (18 de septiembre de 2012).

NOVO, Rita M. (2011), Hannah Arendt. El relato sobre Rahel Varnhagen, Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

OPHIR, Adi (1996), "Between Eichmann and Kant: Thinking on evil after Arendt", History and Memory, vol. 8, Nº 2, pp. 89-136.

OPSTAELE, Dag Javier (2001), "Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft. Hannah Arendts hermeneutische Theorie", Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 55, I, pp. 101-117.

OYARZÚN ROBLES, Pablo (2008), "Introducción", en Walter Benjamin, El narrador, Santiago de Chile, Metales Pesados, pp. 7-52.

PARFIT, Derek (2004), Personas, racionalidad y tiempo, trad. de José Oscar Benito Vicente, Madrid, Síntesis.

PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio (1994), The Political Philosophy of Hannah Arendt, Nueva York, Routledge.

POPPER, Karl (1992), La miseria del historicismo, trad. de Pedro Schwartz, Buenos Aires, Alianza.

PORATTI, Armando R. (2000), El pensamiento antiguo y su sombra, Buenos Aires, Eudeba.

PRESAS, Mario (2009), Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica, Buenos Aires, Biblos.

PRINZ, Alois (2001), La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt, trad. de María Belén Ibarra de Diego, Barcelona, Herder.

PÖGGELER, Otto (1993), El camino del pensar de Martin Heidegger, trad. de Félix Duque, Madrid, Alianza.

PUCCI, Edi (1995), "History and the question of identity: Kant, Arendt, Ricœur", Philosophy & Social Criticism, vol. 21,

Nº 5-6, pp. 125-136.

QUESADA MARTIN, Julio (2004), La filosofía y el mal, Madrid, Síntesis.

RICŒUR, Paul (1983a), "Préface", en Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, París, Calmann-Lévy, pp. 5-32.

– (1983b), "Action, Story and History: On Re-Reading The Human Condition", Salmagundi, Nº 60, primavera-verano, pp. 60-72.

– (1990), Freud: una interpretación de la cultura, trad. de Armando Suárez, Buenos Aires, Siglo XXI.

– (1991a), "De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt", Debats, vol. 37, Valencia, pp. 2-7.

– (1991b), "Autocomprensión e historia", en Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo (eds.), Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur (1987), trad. de José Luis García Rúa, Barcelona, Anthropos, pp. 26-42.

– (1991c), "Respuesta a M. Maceiras", en Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo (eds.), Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur (1987), trad. de José Luis García Rúa, Barcelona, Anthropos, pp. 70-72.

– (1996a), Tiempo y narración III. El tiempo narrado, trad. de Agustín Neira, México, Siglo XXI.

– (1996b), Sí mismo como otro, trad. de Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI.

– (1999), Historia y narratividad, trad. de Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Barcelona, Paidós.

– (2000), "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", Análisi. Quaderns de comunicació i cultura, N° 25, Barcelona,

Universidad Autónoma de Barcelona y Universidad oberta de Catalunya, pp. 189-207.

– (2006a), "La vida: un relato en busca de narrador", Ágora. Papeles de filosofía, vol. 25, N° 2, pp. 9-21.

– (2006b), Caminos del reconocimiento, trad. de Agustín Neira, México, FCE.

– (2008), La memoria, la historia y el olvido, trad. de Agustín Neira, Buenos Aires, FCE.

– (2010), "Power and Violence", trad. de Lisa Jones, Theory, Culture & Society, vol. 27, Nº 5, pp. 18-36.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (1994), "El utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia. Estudio introductorio", en Immanuel Kant, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, Madrid, Tecnos, pp. IX-XXXIX.

ROMERO, José Manuel (2006), Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson, Madrid, Síntesis.

ROSS, William D. (1981), Aristóteles, trad. de Diego F. Pró, Buenos Aires, Charcas.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (2003), Hannah Arendt. El espacio de la política, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

SCHATZKI, Theodore R. (2005), "Early Heidegger on Sociality", en Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall (eds.), A Companion to Heidegger, Oxford, Blackwell, pp. 233-247.

SCHOLEM, Gershom (2003), Walter Benjamin y su ángel, trad. de Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati, Rolf Tiedemann (ed.), Buenos Aires, FCE.

SEMPRÚN, Jorge (2004), La escritura o la vida, Buenos Aires, Tusquets.

SERRANO DE HARO, Agustín (2007), "Presentación", en Hannah Arendt, Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental, trad. de Marina López y de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, pp. 7-12.

SUCASAS, Alberto (2000), "Anatomía del Lager. Una aproximación al cuerpo concentracionario", Isegoría, Nº 23, pp. 197-207.

SWIFT, Simon (2009), Hannah Arendt, Londres, Routledge.

SZONDI, Peter (1994), Teoría del drama moderno (1880-1950), trad. de Javier Orduña, Barcelona, Destino.

TAMINIAUX, Jacques (1994), "Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt", en Claudia Hilb (comp.), El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt, trad. de Viviana Quiñones, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 126-145.

– (1997), The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger, trad. de Michael Gendre, State University of New York Press.

– (2008), "¿«Performatividad» y «grecomanía»?", en AA.VV., Hannah Arendt, el legado de una mirada, trad. de Javier Eraso Ceballos, Madrid, Sequitur, pp. 84-98.

TAPIA NAVARRO, Javier (2008), "Hannah Arendt, el cuerpo y la fábrica política", Metapolítica, Nº 62, México, noviembre-diciembre.

TASSIN, Etienne (2004), "El hombre sin cualidad", Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, Nº 2, Bogotá, agosto, pp. 124-149.

THAYER, Willy (2010), Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze, Santiago de Chile, Metales Pesados.

THIELE, Leslie Paul (2009), "The Ontology of Action. Arendt and the Role of Narrative", Theory & Event, vol. 12, N° 4, pp. 5-21.

TRAVERSO, Enzo (2001), El totalitarismo. Historia de un debate, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba.

– (2003), La violencia nazi. Una genealogía europea, trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus, Buenos Aires, FCE.

TRÍAS, Susana (2003), "Montaigne: la identidad como ensayo", Revista de Filosofía, vol. 44, Nº 44, Venezuela, pp. 45-63.

VATTIMO, Gianni (1992), Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Barcelona, Paidós.

– (1998), Introducción a Heidegger, trad. de Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (2009), "Controversias entre tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales", en Oscar Nudler (comp.), Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 85-106.

VIGO, Alejando G. (2008), Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos, Buenos Aires, Biblos.

VILLA, Dana R. (1996), Arendt and Heidegger. The Fate of the Political, Nueva Jersey, Princeton University Press.

– (1999), Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt, Nueva Jersey, Princeton University Press.

VOLLRATH, Ernst (1977), "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences, vol. 44, Nº 1, pp. 160-182.

VOLPI, Franco (1994), "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo", en Gianni Vattimo (comp.), Hermenéutica y racionalidad, trad. de Santiago Perea Latorre, Bogotá, Norma, pp. 327-383.

– (2008a), "Introducción. Hannah Arendt: «Martin Heidegger cumple ochenta años»", en Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith y Leo Strauss, Sobre Heidegger. Cinco voces judías, trad. de Bernardo Ainbinder, Buenos Aires, Manantial, pp. 9-37.

– (2008b), "Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur Philosophie", en Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y hermenéutica, Santiago de Chile, RIL, pp. 43-63.

– (2012), Heidegger y Aristóteles, trad. de María Julia De Ruschi, Buenos Aires, FCE.

VOWINCKEL, Annette (2001), Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt, Colonia, Böhlau Verlag.

WELLMER, Albrecht (1993), Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno, trad. de José Luis Arántegui, Madrid, Visor.

– (2000), "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón", en Fina Birulés (comp.), Hannah Arendt. El orgullo de pensar, trad. de Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, pp. 259-280.

WIGGERSHAUS, Rolf (2010), La Escuela de Francfort, trad. de Marcos Romano Hassán, Buenos Aires, FCE.

WIZISLA, Erdmut (2007), Benjamin y Brecht. Historia de una amistad, trad. de Griselda Mársico, Buenos Aires, Paidós.

WRIGHT, Georg Heinrik von (1980), Explicación y comprensión, trad. de Luis Vega Reñón, Madrid, Alianza.

YAR, Majir (2000), "From Actor to Spectator. Hannah Arendt's «Two Theories» of Political Judgment", Philosophy & Social Criticism, vol. 26, Nº 2, pp. 1-27.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (1977), "Hannah Arendt's Storytelling", Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences, vol. 44, Nº 1, pp. 183-190.

– (1993), Hannah Arendt, trad. de Manuel Lloris Valdés, Valencia, Alfons el Magnánim.

ZERILLI, Linda (2008), El feminismo y el abismo de la libertad, trad. de Teresa Arijón, Buenos Aires, FCE.

ŽIŽEK, Slavoj (1992), El sublime objeto de la ideología, trad. de Isabel Vericat Nuñez, México, Siglo XXI.

– (2002), ¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos.

Índice

-

Di Pego, Anabella
Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio / Anabella Di Pego. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2016.
EBook.

ISBN 978-987-691-492-5

1. Filosofía. I. Título.
CDD 190

-

Diseño de tapa: Luciano Tirabassi U.
Conversión a formato digital: Libresque

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com